

المشهد الثقافي العربي: شرف لا ندعيه ونسب لا نطوله

رياض نجيب الريّس

■ في المؤتمر القومي العربي الرابع الذي عقد في بيروت في أيار/مايو ١٩٩٣، جاءني زميل شاب، كان يقوم بمهام تغطية وقائع المؤتمر لصحيفة محلية، يسألني عن رأيي في المشهد الثقافي العربي كما هو عليه اليوم. وحاولت التملص من الجواب، لا خوفاً من الوقوع في المحذور، إنما لأنني لا أملك صورة تفاؤلية مضيئة لواقع الثقافة العربية، ولم أكن أريد في حينه أن ألقي بظلال تشاؤمي على مجموعة من المفكرين العرب، يحاولون أن يغيروا العالم، وهم يحفرون بإبرة صغيرة جبالاً عالية من الأوهام.

ومن حسن الصدف، أن الزميل الشاب انشغل بأمور أخرى، وانفضّ المؤتمر، وضاع السؤال.

ومرّت أسابيع، إلى أن خطر ببالي سؤاله: أي مشهد ثقافي عربي أمامنا، وما هي رؤيتي إليه. وجلست أفكر، محاولاً أن أرسم لوحة له، في ضوء تجاربي الشخصية وعلى مسرح متعدد الخشبات ومع ممثلين مشكوك بمواهب أكثرهم.

ولم استطع أن أرسم اللوحة التي طمحت أن أستعمل على قماشتها ألواني الزاهية. صحيح أنني لست محترف تفاؤل، إلا أنني في الوقت نفسه لا أستسيغ نعيق البوم (مع اعجابي بالبوم كطائر جميل). وحاولت مجدداً، وخلطت ألواني بشكل آخر، لعلني، أستطيع أن أخرج بصورة أزهى قليلاً من سابقتها. وعصت عليّ الألوان. فكان لا بد أن أستسلم للأسود والرمادي. إلا أنني لجمت ريشتي، وطويت لوحتي، وتهرّبت مرة أخرى من السؤال.

ومرّت أسابيع أخرى. والسؤال ما زال يقلقني ويلح عليّ. أي مشهد ثقافي عربي عندنا. بل أي ثقافة عربية نمارس ونحن على أبواب وداع القرن العشرين، والعالم المتحضّر يسير باتجاه، ونحن نسير باتجاه معاكس له. أي صورة ثقافية نريها للعالم إذا سئلنا عن ثقافتنا أمام أي منبر مفتوح وحر. أو إذا طُلبت شهادتنا كمثقفين عرب أمام هيئة محلفين.

ولم يكن عندي جواب سوى الآتي:

□□□

إن المشهد الثقافي على امتداد الوطن العربي، هو مشهد معقد ومتخلف ومزرٍ. متخلف بأشخاصه ومزرٍ بأدواته ومعقد بأهدافه. وقد تميز هذا المشهد بانقسام مريع بين المثقفين في علاقتهم بالسلطة وفي علاقتهم بالناس كنخبة تدعو إلى التنوير والتغيير. فهناك من يريد تصفية كاملة مع الماضيين القريب والبعيد، وهناك من يصر على أنه لم يتبدل شيء. وتحت هذين الطرحين تسود فوضى هائلة وشرذمة كاملة داخل كل من الاتجاهين المتصارعين.

والاتجاهان العريضان هما القومي والإسلامي اللذان يشتركان في عموميات معينة. ثم يختلفان فيما بينهما على المضامين المطروحة في العناوين والأدوات ووسائل التنفيذ. وتتباين الطروحات من علمانية تمضي إلى حدها الأقصى، إلى سلفية تدعو للعودة إلى الماضي السحيق دون أدنى اعتراف بمتغيرات القرن العشرين. ووسط هذه الوجوه المتعددة للنزاع على الساحة الثقافية، لم تبرز إلى العلن معالم تيار فكري سياسي عربي قومي، يشق طريقه إلى معالجة المشكلات الحقيقية في الواقع العربي الحالي، تحت عناوين إيجابية مثل حريات الإنسان العربي وحقه في التفكير والبحث والاستنباط والاجتهاد، من دون أدنى خوف من سلطة سياسية أو وجل من هيئة دينية تدعي الحق الإلهي في معرفة الخطأ والصواب. وليس هناك أي جهد ثقافي لمعرفة الموقع أو الدور العربي في النظام العالمي الجديد، وكيفيات استجماع القوى والأدوات لتعديل الموازين الإقليمية والدولية لصالح القضايا العربية.

ان ما يجمعنا كأمة عربية ليس القائد ولا الايديولوجيا ولا الجيش ولا العَلَم، بل الثقافة. وهي الآن، بعد سقوط كل الأوهام، سلاحنا الوحيد وهويتنا الوحيدة. وبانقراض المثقف العربي لن نجد كابحاً آخر لانقراض الهوية العربية برمتها شعوباً وأرضاً وحضارة. إننا الأمة الوحيدة التي تعمل يومياً على قتل ثروتها البشرية، من مثقفين ومفكرين وعلماء وأساتذة، إما بالسجن أو القمع أو الطرد وحتى الاغتيال.

فالمثقف العربي ما زال يعاني أزمة ضياع من مشكلة الكتابة بحبر واحد. فهو لا يعرف دوره، ولا أفق لديه، ضائع بين ضغط السلطة وإرهابها، وبين تزلفه إليها. فخلافه مع السلطة أو موالاته لها، فيه الكثير من التخلف. فهو إما عميل لها أو متآمر عليها. وليس بين يديه سوى أدوات ثقافية متخلفة. فهو يوالي النظام ويعادي المجتمع، وإذا بموالاته تافهة ومعاداته تافهة.

□□□

في مناخ البؤس الثقافي هذا، أصبح الصوت الواحد هو الصوت الأعلى، صوت النظام. وأصبحت الصورة الأوضح هي صورة الـCNN، وإذا بالأقمار الصناعية تغزو كل بيت في طول الوطن العربي وعرضه، حاملة حضارة التغريب والصورة العربية المشوهة.

وأصبح الكتاب العربي، كرمز وحصيلة للجهد الثقافي، مادة تستدعي الحظر. وإذا بهذا الكتاب، في كل مطار وعند كل مركز حدود في أي بلد عربي، يصنّف تصنيف المخدرات، ويعامل ناشره معاملة المهربين، ويعاقب مؤلفه عقاب المجرمين، ويمنع قارئه منع اللصوص. وإذا بالوسيلة الأولى للثقافة العربية، تتنقل بين سجون الرقابة الإعلامية والرقابة السياسية والرقابة الدينية. فتصادر الكتب في المعارض ويمنع توزيعها في البلدان، ويحرم مؤلفوها وناشروها من الدخول. وتنهار كذبة المئة مليون عربي، عندما لا يتعدى متوسط توزيع الكتاب العربي العادي الثلاثة آلاف نسخة. لذا لم تعد الرقابة مكتباً وموظفاً، بل أضحت عنصراً أساسياً في السلوك والتفكير والقراءة والكتابة. وتسلّلت إلى دواخلنا، وهذا إن دلّ على شيء فهو بالتأكيد موت الروح المبدعة.

إن عملية جمع اللوائح السوداء التي تضعها الأنظمة العربية بحق المثقفين الكتاب، تبين أن أغلبية المثقفين ممنوعون. كذلك فإن الكتب المصادرة توازي أكثر من ضعفي الكتب المسموحة، عدا عن الكتب التي لا يجرؤ أحد على طباعتها. وعدا عن التدجين والترهيب المزمنين للكتّاب واللذين يمنعانهم مسبقاً من أية كتابة.

وإذا كان المواطن العربي العادي يحتاج إلى تأشيرة دخول من قطر عربي إلى آخر، فإن الكاتب العربي ـ أكان محاضراً أو استاذاً جامعياً أو صحافياً أو مثقفاً أو شاعراً أو روائياً أو فناناً ـ يحتاج إلى تأشيرة دخول خاصة، توفر له أطول استجواب ممكن مع أكبر قدر من الذل والإهانة في كل مطار عربي. هذا إذا منح تلك التأشيرة أصلاً.

□□□

كل هذا يتماشى مع وسائل الإعلام، المكتوبة والمسموعة والمرئية، التي سيطر عليها مال النفط العربي في السنوات العشر الأخيرة سيطرة كاملة فغدت تكتب بممحاة عملاقة واحدة، وأصبح الإعلام العربي إعلاماً أحادياً بمنابره على تعددها، وبكتّابه على تنوعهم. وسخّر مال النفط لتأسيس الدُور الصحافية ومحطات الإذاعة والتلفزيون في أوروبا تحديداً، وبعضها في الولايات المتحدة وكندا. كذلك لشراء الصحافة العربية والصحافيين العرب في كل قطر عربي، إما عن طريق الشركات أو عن طريق فرد مقتدر. وأصبح رئيس تحرير الصحافة العربية برمتها، حاكماً عربياً واحداً. وأصبح الحبر كلون النفط، أسود أسود.

ان الأنظمة العربية التي خسرت كل شيء وانهزمت في كل معاركها، قامت بمفارقة واحدة: لقد انتصرت فقط على المثقفين والثقافة وتحول هذا الكائن الأعزل إلى هدف سهل المنال. فأصبح معزولاً عما يسمى بالجماهير، ومحتقراً من الأصوليين، وملعوناً من الطائفيين، ومصادراً في ايديولوجيات المعارضين في الوقت عينه.

إن المثقف العربي اليوم ضحية مضاعفة لعملية الصراع بين السلطة والأصولية، حيث تتباريان في قمع حرية الرأي والفكر باسم المقدس السياسي تارة، أو المقدس الديني تارة أخرى. فمحاصرة المثقف بين صورة الإرهاب ورغيف الخبز لن تلغي دوره الحاضر فحسب، بل سيعدم كل محاولة لتأسيس المستقبل. وإذا كنا في الماضي قد دفنّا الديموقراطية باسم الوحدة والتحرر والتنمية، فإننا اليوم باسم الاستقرار والطمأنينة والسلام، نجهض كل حرية وكل سؤال.

لقد تحوّلت الحرية إلى «حرية مسؤولة». والديموقراطية إلى «ديموقراطية مركزية». والبرلمان إلى شورى. والدولة إلى مجلس قيادة. والإعلام إلى إعلان. والوطن إلى نظام. والنهضة إلى انقلاب. وأخيراً تحول المثقف إلى موظف.

ان نسبة ٩٠ بالمئة هي ليست فقط نتائج الانتخابات العربية، بل هي تمثل نسبة الأمية العربية أيضاً. وهذه المصادفة مشغولة بعناية وجهد لا يوازيها سوى مليارات الدولارات التي تدفع ثمناً للأسلحة المرمية في مستودعات جيوش لا تحارب. ونحن نعلم أن ثمن طائرة حربية واحدة كاف لإنشاء «بيت الحكمة» من جديد، وثمن دبابتين كاف لطبع ونشر نتاج جيل كامل من الكتّاب العرب، ندرك فداحة المأساة التي لا تعني سوى إمعان الأنظمة في القضاء على أية إمكانية لقيام ثقافة عربية واحدة وحقيقية. فبدل أن تكون الجامعة بجانب الجامع، وبدل أن يكون الملعب بجانب المدرسة، وبدل أن تكون المكتبة بجانب الحديقة، تقفل الجامعة وتهمل المدرسة وتغلق المكتبة. وبدل أن يكون المثقف بجانب السياسي استأثر الأخير، وحده، بالسلطة والمعرفة معاً.

□□□

وهكذا فإن المشهد الثقافي العربي يسفر عن الصور الكئيبة التالية:

١ ـ إن الكاتب العربي الذي لا تقمعه هذه الدولة أو تزج به في السجن لمقال كتبه أو رواية أبدعها، ترذله القبيلة أو العشيرة في دولة أخرى، هذا إذا لم تلجأ إلى تصفيته جسدياً. ويبقى الكاتب في الحالتين ضحية ثابتة للقمع والقهر والتسلط.

٢ ـ من نتائج الصراعات المتخلفة بين الأنظمة العربية، يأتي الموقف السلبي من الكتاب العربي، حيث تعامل الكتب على الحدود والجمارك العربية كقنابل موقوتة تستهدف زعزعة الأمن والاستقرار. فلا تعود لدى الرقيب العربي أدنى تفرقة بين الكتاب العربي التنويري والنقدي ذي الهم العربي الحضاري العام، وبين الكتاب الذي يستعمل لغة مباشرة في التحريض والإثارة.

٣ ـ إن الأنظمة العربية بذكاء ملفت وتقنية في التفكير متطورة، لجأت إلى مصادرة الثقافة، فاجتاحت آخر الهوامش المتوافرة لحرية الكتاب والمثقفين، عبر استيلائها على الصفحات الثقافية في هذه الجريدة أو تلك، حيث عملت على إفراغها من الثقافة نفسها. كما أنها قامت بالسيطرة على مؤسسات ثقافية عديدة، أنشئت بالأساس للدفاع عن الكاتب والكتاب، كالمجالس الثقافية واتحادات الكتاب والنوادي الثقافية والمهرجانات الأدبية، كذلك مؤسسات الجوائز الأدبية وخلافها.

أما الحديث عن المؤامرات الاستعمارية المتسللة من الخارج، فهو حديث جديده قديم. ولا يسأل المستعمرون عنه، بل هو برسم من جوّف الثقافة العربية من الداخل ودمر إنسانها وبلبل لهجاتها وحاصر الروح العربية بألف سد وسد. إن الهوية القومية لا تتأتى من الشعارات والعناوين العريضة والخناجر المجوحة. إن الهوية العربية القومية هي حاضنة التعريفات والتفاصيل المحددة والمجمعة من هنا وهناك.

إن المثقف العربي لكي يتجاوز حدود العشيرة والحزب والقطر، ينبغي أن يشعر بداية بسيادته على جسده وقلمه وروحه. كما أن الإنسان العربي الذي لا يسود إلا على أمتار قليلة من الغرفة التي يقطنها، هذا إذا ساد، كذلك المنفي إلى الخارج، تصبح القومية بالنسبة إليه شرفاً لا يدّعيه ونسباً لا يطوله.

□□□

ولما جفّ اللونان الأسود والرمادي على فرشاتي، تذكّرت بيتاً من الشعر لبدوي الجبل، لعلّه يختصر وضع الثقافة العربية كله اليوم:

«تغضي على الذل غفراناً لظالمها
تأنق الذل حتى صار غفرانا». □



شارع الأميرات

كيلومتر من النخيل واليوكالبتوس والنفحات الروائية

جبرا ابراهيم جبرا

■ لا أشك في أن كل حضارة في التاريخ شهدت أناساً يُعرفون بالمشّائين، من شأنهم أن يحبّوا السير على القدمين كرياضة بدنية ورياضة عقلية معاً، ويجعلون الأولى وسيلة لتنشيط الثانية، فتنطلق أفكارهم وهم يسيرون المسافات اثنين اثنين، أو أكثر، وقد يقصرون سيرهم على مسافة داخلية محدودة، في حديقة أو بستان، يقطعونه روحةً وجيئة، طلباً للمزيد من الأفكار التي يناقشونها من شؤون العقل والعاطفة والمسلكة الإنسانية، ويدركون في مناقشاتهم المشّاءة ما ربما لا يتوصلون إليه وهم قاعدون في حجراتهم.

وقد يكون من دأب بعض هؤلاء المشّائين أن يتريّض سيراً على القدمين بمفرده، فتأتيه الأفكار على ايقاع السير، وتتهادى الذكريات، وتتسارع الخواطر، غريبةً أحياناً، جريئةً أحياناً، مذهلة، كاشفة، مقلقة - بقدر ما لها أن تكون أيضاً مجرّد تداعيات أقرب إلى أحلام اليقظة، التي ما أن يتوقف المرء عن السير حتى تتلاشى.

ونحن نعلم أن الكثير من الأفكار الفلسفية اليونانية تبلورت في أذهان أصحابها وهم يتمشّون ساعاتٍ طوالاً في أكاديمية أفلاطون وأرسطو. ولا أشك في أن سقراط، أباهم جميعاً، كان من أعظم المشّائين.

يسعدني أن أقول إنني، منذ بداياتي، من عشيرة هؤلاء المشّائين. ففي طفولتي وحداثتي، حتى سن الخامسة عشرة، لم أركب عربةً أو سيارةً إلّا مرّات معدودات متباعدات، وكانت روحاتي وعوداتي بين الدار والمدرسة على القدمين، مع زملاء مثلي لا يكفّون عن الحديث والمشاكسة، ونبلغ بيوتنا دائماً منشّطين (ولا أقول متعبين، أبداً)، وفينا شهية هائلة للطعام، ما تيسّر منه، وللمزيد من الحديث والمشاكسة، والمزيد من السير في أيما اتجاه.

ولئن كان يقال إن الطرقات التي مشيناها، وملأناها أحاديث من كل نوع، هرّأت أحذيتنا دون رحمة، فقد كنا نقول إننا نحن الذين هرّأنا الطرقات بأحذيتنا، بل وفي يوم ما بأقدامنا الحافية، التي ما انقطعت عن السير صعوداً ونزولاً وفي كل صوب.

نشأتي المشائية هذه أسعفتني كثيراً يوم دخلت الكلية العربية في خريف عام ١٩٣٥، بعد أن انتقلت إلى مبانيها الجديدة على جبل المكبّر، في ظاهر مدينة القدس، على مسافة غير قصيرة من طريق بيت لحم. فإذا ركبت الباص من موقف قرب بيتنا في «جورة العنّاب» - لا بدّ من قطع مسافة لبلوغه - كان عليّ أن أنزل من الباص عند المفترق، وأمشي قرابة الكيلومترين لأبلغ الكلية. ولا بدّ من قطع المسافة نفسها ظهراً لأبلغ أقرب دكان أتناول فيه الغداء، ثم أعود، وفي المساء يتكرر السعي على القدمين لبلوغ الباص رجوعاً إلى البيت. وكثيراً ما كان يفوتني الباص، فأمشي الطريق كلها محمّلاً بكتبي ودفاتري.

وفي ربيع عام ١٩٣٦ انقطعنا عن الدراسة، في مدارس فلسطين كلها، بسبب الاضراب المشهور الذي أعلن فيه الفلسطينيون ثورتهم مجدّداً على الانتداب البريطاني، ودام الإضراب قرابة أحد عشر شهراً. لم تَسِرْ يومئذٍ في الطرقات مركبة أو عربة أو عجلة من أي نوع. حتى الدراجات الهوائية ساهمت في الاضراب. وهات يا مشي على الأقدام... ولما كان أخي الأكبر مراد مازال مقيماً في بيت لحم، في الطابق

* فصل من كتاب جديد بعنوان «حكايات من سيرة ذاتية» يصدر قريباً.



العلوي من منزل بشارع النجمة، يشرف على تلال بيت لحم ووديانها الشرقية، أصبح من دأبي في كثير من الأيام أن أمشي قرابة الكيلومترات العشرة من دارنا في القدس إلى دار أخي في بيت لحم، برفقة أخي يوسف أو بعض أصدقائي، ونحن نتكلم ونتكلم، ونعيد النظر كلَّ مرة في ما نراه في طريقنا من أناس، ومساكن، وصخور، ونباتات وزهور. وقد ألقى في بيت أخي فتاة صبية من الجيران يروح قلبي المراهق يهفو إليها.

رسالة غرام

وفي إحدى تلك الروحات، صعدت إلى السطح المفتوح، وعلى «الصبّة» الاسمنتية للحاجز الحجري العريض، وبكل براءة، رسمت شاباً يعزف على الأكورديون (كما كنت أعزف في تلك الأيام)، وأمامه غجرية ترقص، وهو «يغني» عبارة خططتها بالإنكليزية حوله، تقول ما معناه: «أحلى ما في الحياة، الأغاني والنبيذ والحسان.» ولكن اتفق ان التي رأت الصورة وقرأت الكلمات قبل غيرها، لأنها تعرف شيئاً من الإنكليزية التي تعلمتها في أحدى مدارس الراهبات، كانت ابنة مالك الدار، وهي غير التي قصدتُها. فنزلتْ في الحال إلى زوجة أخي، واحتجّت على ما أسمته بـ «رسالة الغرام» التي نقشتها على حاجز سطح الدار.

بحكم الضرورة، أو بحكم الاختيار، بقي المشي متعتنا (أنا وبعض رفاقي) وبعضاً من حيويتنا الجسدية والذهنية سنيناً طويلة. ولعلنا، أنا وعلي كمال، في الأيام الأولى من صداقتنا في عامي ١٩٣٨ و١٩٣٩، مشينا في طرق القدس مئات من الأميال كلما جاء من طولكرم، أو من بيروت حيث كان طالباً في الجامعة الأميركية ـ وأنا ما زلت في انتظار الذهاب إلى انكلترا لمتابعة دراستي ـ ونحن لا نكفّ دقيقة واحدة عن النقاش والجدل، والكتب العربية والإنكليزية في أيدينا وجيوبنا، والأفكار تتقاذف وتفرقع على الألسن، رائعة، جريئة، حول كل ما في الدنيا مما تراه العين ولا تراه، ونَعِدُ أنفسنا بأننا سنحوّلها كلها إلى كتابات لم يعرف مثلها كاتب، ستغيّر الحياة والفكر، وتجعل أيدي البشر تطال أنجم السماء...

وبقيت هذه النزعة متحركة فيَّ أينما ذهبت، والأعوام تمرّ. فأنا لست من هواة الرياضة وألعابها. واللعبة الوحيدة التي أحببتها ومارستها وأنا طالب في الكلية العربية كانت التنس.

تأتي الأفكار على ايقاع السير

غير أنني ما كدت أترك الكلية وأنا في الثامنة عشرة من عمري، حتى تركت التنس أيضاً، رغم اقتنائي مضرباً جيداً بقي عندي عدة سنين وهو يتحدّاني، ولا أمدّ إليه يدي، حتى في انكلترا بلد عشاق الرياضة. فالمشي بقي يعوّضني عن كل رياضة أخرى. ولعل السبب هو أنني وجدت منذ صباي أنه يأتيني بالأفكار دون وقفة، فأكتشف ليس فقط جمالات الطبيعة وتفاصيلها الصغيرة الماتعة، لا سيما أذا كان المشي في الحقول (آه يا حقول القدس ووديانها الساحرة!)، بل العلاقات بين الأشياء، بين المجرّدات، بين التجارب التي أمرّ بها كل يوم، قديمها وحديثها. وتنشأ بيني وبين بعض الأمكنة التي أكثر المشي فيها، في كل مرحلة من مراحل حياتي، علاقة حبّ يصعب الحديث عنها كاملاً، كأي علاقة حبّ.

طرقات هرأت أحذيتنا دون رحمة

وأذكر يوم جاهرت بحبي للمشي في صباح يوم بارد من أيام الريف الإنكليزي، اذ كنت في فندق «دار الضيافة» في ستراتفورد أون آفون، مسقط رأس شكسبير، أتحدث إلى نزيل آخر قال إنه من هواة المشي. فاتفقنا ـ وأنا في العشرين من عمري وهو في الخامسة والأربعين أو أكثر ـ على الخروج بعد الغداء للسير معاً، وفي الموعد المضروب رأيته ينزل من غرفته وقد لبس معطفاً ثخيناً، وحذاءً ضخماً، وتلفع بلفاف صوفي وقال لي: «هيا!». أما أنا فلم ألبس إلاّ حذائي العادي، وآثرت ترك معطفي في غرفتي خشية ثقله على كاهلي وانطلقنا. وسرنا. سرنا بسرعة، ورفيقي الإنكليزي اللعين لا يخفف من سرعته، ولا يكفّ عن الكلام. وجعلت، أنا عاشق المشي، أنتظر كلمة العودة منه، والأمر لا يعنيه. ونظرت إلى ساعتي، وقلت يائساً: «ها! مضت ساعتان ونصف الساعة!». فأجاب: «في النهار بعد بقية»، واستمر في المشي. فما كان لي إلاّ أن أتحجّج بأن عندي موعداً في الفندق يجب أن ألتزمه، فقبل بالتوقف، وضرب على صدره بقبضتيه، آخذاً نَفَساً عميقاً، وقال: «أشعر بأنني رائع! وأنت؟». قلت: «وأنا أيضاً!». واستدرنا عودةً ومشينا لأكثر من ساعتين أخريين، وصلت بعدهما منهكاً، جائعاً، عطشاً ـ فقد كان ذلك من أطول المشاوير التي قمت بها حتى ذلك اليوم على نَفَس واحد وبسرعة دونما وقفة. وما زلت أذكر كم كان طيباً الشاي الذي شربته والعشاء الذي التهمته ذلك المساء!



كاليفورنيا في بغداد!

في ربع القرن الأخير، في مرحلة النضج من حياتي، بعد أن نشأت بيني وبين عدد من الأمكنة علاقة الحبّ التي ذكرتها، قامت علاقة حب عميق بيني وبين شارع الأميرات في حي المنصور، ما زلت أتمتع بنبضها وإيحاءاتها.

كان من السهل أن أتعرّف بهذا الشارع المتميز بين شوارع بغداد كلها. فقد كان الشارع الموازي، وعن قرب، للشارع الذي اخترت عام ١٩٥٦ أن أشتري فيه أرضاً (ضمن مشروع سكني، وبأقساط ما انتهيت من دفعها إلاّ بعد واحد وعشرين عاماً)، لكي أبني فيها بيتاً على قدر حاجتي العائلية يومئذ. كان الأستاذ علي حيدر الركابي، رئيس شركة أراضي المنصور صديقاً حميماً، وهو الذي نصحني بابتياع تلك الأرض - ولم تكن يومئذ إلاّ رسماً صغيراً على خارطة كبيرة - إذ كانت في الأصل جزءاً من بستان فسيح تحوّل إلى منطقة سكنية عصرية، محكمة التخطيط، أنشئت على طرف منها ساحة السباق الجديدة (فتحوّل سباق الخيل بالتدرج من «بغداد الجديدة» إليها، وأنشىء فيها كذلك يومئذ نادي المنصورة الذي تمّ افتتاحه في مطلع الخمسينات، برئاسة علي حيدر الركابي أيضاً، وكنت من أوائل الأعضاء المشتركين فيه.

لأسباب مادية صرف، لم أستطع إكمال بناء دارنا إلا بعد مرور ست سنوات. ورغم أنني كنت ربما أول من اشترى أرضاً في هذا الشارع، أيام كان مرصوفاً رصفاً بدائياً، وتنتشر فيه الصرائف، وتسرح فيه الأبقار والأغنام، فإنني وجدت أن بيوتاً متباعدة أخذت تنهض على جانبيه بسرعة، وأشجار النخيل المتساوقة في خطّين طويلين قد نمت واكتملت على حافتي الرصيفين العريضين. وما إن تحولنا إلى دارنا أخيراً في أيلول ١٩٦٢، إلاّ وكان للشارع شخصيته المتميزة، ولا سيما أنني يومئذ آثرت أن أجعل رصيف الدار مزروعاً بالثّيل والأوراد وأشجار الصنوبر، واذا بالجيران يقتلعون الإسمنت الذي كانوا قد بلّطوا أرصفتهم به، ويزرعونها بالثّيل والأوراد. وكانت تلك بداية النهج الذي اتبعه بعد ذلك كل من بنى في حي المنصور في جعل الرصيف جزءاً متصلاً بالحديقة الأمامية، بأعشابه وأزهاره الموسمية وجهنّمياته.

ويسعدني أن أذكر أن الذي رسم أول تخطيط لداري كان المهندس قحطان عوني، أحد أصدقائي القدامى، وتعود علاقتي الحميمة به إلى أول الخمسينات، قبل زواج أيّ منا، فضلاً عن اشتراكنا معاً في تأسيس «جماعة بغداد للفن الحديث» مع جواد سليم في ربيع عام ١٩٥١. ولكن تخطيطه بقي بلا تنفيذ، لتأخري في الشروع بالبناء، وإذا بالصديق المهندس رفعة الجادرجي، في عام ١٩٦٠ يقدّم لي تخطيطاً آخر من تصميمه يختلف كل الإختلاف عن تخطيط قحطان عوني. غير أني (ويا للجرأة التي أخذها عليّ أصدقائي المعماريون!) آثرت في النهاية أن أستفيد من التخطيطين، وأحقق تخطيطاً ثالثاً من تصميمي، أقرب إلى ما أبغيه أنا من دار لي ولزوجتي وولديّ الصغيرين، وضمن امكاناتي المالية التي كانت، لسوء الحظ، محدودة، جاعلاً الخطة كلها تعتمد قاعدة من الخطوط المستقيمة المتقاطعة، دون مبالغة في اتساع النوافذ التي كان قحطان عوني، بشكل خاص، يميل إلى جعلها باتساع جدران كل غرفة ارتفاعاً وامتداداً، كأننا في مدينة بيركلي بكاليفورنيا، التي درس في جامعتها فن العمارة، والتي شاءت الظروف أن أذهب إليها استاذاً زائراً، برفقة زوجتي، بعد ذلك بأربع عشرة سنة.

حال استقراري في دارنا الجديدة، عدت إلى هوايتي الرياضية، المشي. واكتشفت أن قربنا من شارع الأميرات جعل الكثير من الناس يطلقون على شارعنا التسمية نفسها. ولكن عن غير حق، بالطبع، سوى ما اعتاد أهل بغداد من اطلاق تسمية يحبونها على شارع ما، وسرعان ما يروحون يطلقونها على الشوارع المجاورة أيضاً. فقبل ذلك ببضع سنوات كنا نسكن في الأعظمية في شارع يدعى «شارع طه» - قرب جامع ومخفر فاروق - وأدركت يومئذ أن شارع طه الحقيقي كان في الواقع على مسافة من شارعنا، وقد سُميّ باسم الفريق طه الهاشمي الذي سكن فيه سنيناً طويلة، ثم «انتشرت» التسمية على عدد من الشوارع المجاورة له، بما فيها شارعنا. والطريف في الأمر أن شارع طه نفسه كان اسمه الرسمي، حسب لافتة أمانة العاصمة المعلّقة في بدايته، «شارع الخنساء». ولكن الاستعمال الشعبي كان أشد التصاقاً به من كل تسميةٍ رسمية، حتى اليوم

سقراط كان من أعظم المشائين

أميرتان هاشميتان

وشارع الأميرات بالذات، إنما اكتسب اسمه شعبياً من الأميرتين الهاشميتين اللتين كانتا من أوائل من بنى داراً سكنية، وهما الأميرة بديعة، إبنة الملك علي، وهي الأخت الصغرى للأمير عبد الإله، الذي كان وثيق الصلة في الأصل بتحويل البستان الكبير في منطقة الروادي إلى الحيّ الذي أطلق عليه اسم حيّ المنصور. وكانت الأميرة الأخرى هي الأميرة جليلة، إبنة الملك علي أيضاً، وزوجة الشريف حازم. والداران كلتاهما ما زالتا قائمتين، بلونهما المميّز المائل الى الصفرة، وقد اشترى أكبرهما (بعد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨) تاجر أغنام مشهور حافظ على رونق المدخل والواجهة. أما الدار الأصغر، المجاورة لها مباشرة، فقد تقلّبت عليها الأيدي إلى أن غدت اليوم محلّ مزادٍ علني معروف.

وتسمية الشارع، فيما أرى، موفقة جداً. فهي مأخوذة عن أوائل من سكن فيه (وهذه قاعدة اتبعتها مدن كثيرة في أقطار أخرى في تسمية شوارعها الجديدة)، وهي تليق بشارع جميل هو من أجمل شوارع بغداد وأشدّها وقعاً في النفس، يتميّز بانفتاح معظمه من ناحيته الغربية على امتداد الأراضي المكشوفة التي انشئت فيها ساحة السباق وملحقاتها، كما يتميّز بمبانيه السكنية الأنيقة القائمة على الناحية الشرقية منه، والجزء الجنوبي من ناحيته الغربية. ولئن تظلل أشجار النخيل قسماً من امتداده الجنوبي، فإن معظم رصيفيه مظلل بأشجار اليوكالبتوس الوارفة، وقد علت وكبرت مع الزمن، وما زالت بخضرتها الدائمة على مرّ الفصول تعطي الشارع مهابةً ونضارةً هو أهلٌ لهما، اضافة الى ما يتمتع به من هدوء هو أقرب إلى هدوء الريف، لأن المركبات العامّة تكاد لا تدخله، مما يجعل هواءه - مع انفتاح احد جانبيه على حقول السباق الخضراء - رقيقاً، عذباً. وفي ذلك مزيد من الإغراء بالتنزّه فيه، فضلاً عن جمال منظوره المستقيم من خلال الأشجار، وهو لا يتعدّى الكيلومتر الواحد إلاّ بقليل، وكونه عريضاً ذا مسارين، وبين المسارين «جَزْرة» تتمايل فيها الجهنميات المتفجّرة بألوانها الحمراء والبنفسجية في أغلب أيام السنة. والمعروف أن مهندساً هندياً في البستنة كان يعمل في الجنّانية في الأربعينات ساهم في بستنة هذه المنطقة، واستورد لها من الهند اليوكالبتوس، طارد البعوض، وضروباً شتى من أشجار الزينة الإستوائية التي غدت فيما بعد جزءاً ظاهراً من حدائق المدينة. وكان ذلك استمراراً بتقاليد استيراد فسائل الأشجار والنباتات من الهند بكثرة منذ العشرينات.

ولقد ذكرت شارع الأميرات باعتزاز كبير أيام زيارتي للهند وباكستان، عام ١٩٨٨ حين وجدت أن العديد من الشوارع الحديثة في نيودلهي وإسلام أباد، وارفة الأفياء لأن أفنان الأشجار السامقة على كل رصيفين متقابلين تلتقي في قوس مفتوحة في سماء الشارع، فتوحي للمرء، وسيارته تمخر فيه، بأنه يخترق طريقاً تتهادى من خلال حديقة مترامية.

وما دمنا نتحدث عن الحدائق، فإن في الطرف الجنوبي من شارع الأميرات حديقة كثيفة الخضرة، وعلى شيء من الاتساع، تصله عرضاً بشارعنا، ولها بوّابتان إحداهما تؤدي من شارعنا، والأخرى من شارع الأميرات. وهي مازالت، رغم إهمالها في الآونة الأخيرة، تجتذب الصبية من محبّي كرة القدم، فيلعبون في إحدى ساحاتها المحاطة بأنواع الورود بعد الظهر من بعض الأيام، وبين الموسم والموسم قد تقيم بعض الفئات الشابة مخيّماً فيها، فتضج بالحركة والصياح.

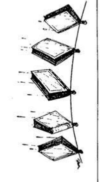
اذكر هذه الحديقة لأنني كنت في أوائل تحوّلنا إلى دارنا كثيراً ما آخذ ولديَّ للعب فيها، وآخذهما كذلك إلى شارع الأميرات أيام السباق، وأرفع كلاً منهما على كتفي ليرى، من فوق السياج الحديدي الخيول وهي تستعرض رشاقتها للمتفرجين، الذين لهم طريقتهم في المراهنة عليها فيما بينهم وهم على الرصيف دون الدخول إلى مباني السباق الرسمية. ونستمتع جميعاً بانطلاقها ووقع سنابكها كلما بدأ شوط جديد، إذ تثير غيمةً من الغبار تسبح معها، وهي تستدير في الحلبة لتكمل شوطها، فيتعالى صراخ المراهنين المحتشدين على الناحية الأخرى في مدرّجهم، بالغاً ذروة رائعة من الضوضاء، ثم متلاشياً بسرعة وقد حمل بين ثناياه حسرات الخاسرين ونشوات الرابحين في آن معاً.

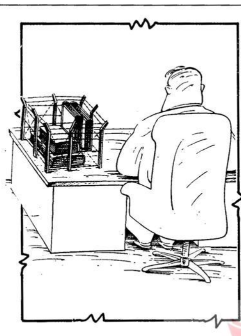
مفاجأة

ثم جاء زمن، في أواسط الثمانينات، حين بدأت آخذ حفيدتي ديما للتمشي معي في شارع الأميرات، والتفرّج على الخيل برفعها على كتفي، كما كنت أرفع أباها من قبل. ولما بلغت العاشرة، أخذت ترافقني في مشاويري عصر كل يوم تقريباً، ولكن على دراجتها: فترافق سيري أنا على القدمين، وهي تسبقني قليلاً على العجلتين، ثم تعود إليّ لترافقني مسافةً ما، ثم تسبقني قليلاً، وهكذا، إلى أن نعود إلى الدار معاً، كل على طريقته.

وكان هذا دأبنا معظم أيام العدوان الثلاثي، التي شاء الله، ونحن في محنتها، أن يحبونا فيها بطقس مشمس مذهل، يغري بالخروج إلى الهواء الطلق. وقد هجر الكثيرون من سكان الحيّ دورهم إلى القرى البعيدة الأكثر أمناً، بينما بقيت وأسرتي في دارنا. كثيراً ما خرجت بعد الثالثة عصراً للتمشي، وزجاج النوافذ المحطّم بفعل الغارات الليلية يلتمع طوال الأرصفة، فوجدت أنني إذا اتجهت يميناً لأبلغ نهاية شارعنا وأدخل شارع المنصور، كان كل شيء على ما يرام. أما إذا اتجهت يساراً لأبلغ الحديقة التي أسير بمحاذاتها لأدخل شارع الأميرات، انطلقت صفارات الإنذار. ولكنني استمر بالسير لوحدي في شمس صاحية رائعة، والسماء زرقاء الأديم أرى

عشاق يتوقفون عن التنزه بعد الزواج!





أحياناً طائرات الأعداء تعبرها كذبابات كريهة تسعى إلى غاياتها القاتلة.

ولن أنسى، وأنا غارق في أفكاري المشّائية كعادتي، في أثناء إحدى الغارات النهارية، كيف فاجأتني شجرة ورد على رصيف قرب دارنا بوردة حمراء كبيرة على ساق ممشوقة باتجاهي، انتفضت تائهة بجمال ما تحمل، وأوقفتني للتأمل فيها: رائعة، جريئة، تتأوّد بحيويتها، وتطالبني بإعجاب وحبّ هما من حقها. هنا الحياة النضرة، والوعد بالمزيد من النضارة والحياة، ومن فوقنا الذبابات اللعينة، القادمة من أقاليم الكراهية والموت، تطنّ بنُذُر القتل والوحشية، وتطالب بدمائنا...

لم أكن أنا بالطبع الوحيد الذي تعلّق بجمال شارع الأميرات وشارعنا الموازي له. فقد كان هناك الكثيرون ممن لهم المكنة المالية لشراء قطع كبيرة من الأرض فيهما أو في الطرق المتفرعة عنهما - من ١٦٠٠ إلى أكثر من ٣٠٠٠ متر مربع لكل منهما - وإقامة دور تلفت النظر بهندستها وحدائقها. وقد أفرحني أن عدداً من أصدقائي المقرّبين، بعد أن تحولنا إلى بيتنا، راحوا يسعون للحصول على أرضٍ بجوارنا أو في الفروع التي راحت تتشعّب عن شارعنا وتزدهر. وما أطلّت السبعينات بأوائلها حتى كانوا قد استقرّوا في بيوتهم الجديدة، كل على مسيرة بضع دقائق منا، فنخرج معاً بين الحين والحين في مشاوير رخيّة، هيّنة. فأنا أرفض الهرولة في رياضتي هذه، وأفضّل مشي الهوينا، لأن السير السريع، الذي يطلبه الرياضيون، إنما هو رياضة تستهدف ذاتها، وأنا أريد من السير، إلى جانب رياضة البدن، رياضة الفكر والنقاش وتوليد الرأي، وهذا لا يتمّ إلا إذا مشينا على رسلنا إلى ما لا نهاية.

فسائل أشجار ونباتات استوردت من الهند في العشرينات

خلوة

وكان ثمة آخرون لا نعرفهم قد اكتشفوا متعة التمشي في حيّنا هذا، وقد جمع بين الرونق والهدوء وقلّة الحركة والمرور. ففي أواخر الستينات وطوال السبعينات بشكل خاص، لاحظت أن أزواجاً من الرجال والنساء يختلفون إلى شارعنا، ولا سيما في العصاري الطويلة، وقد بان عليهم أنهم «غرباء» قادمون من أحياء بعيدة، وأنهم وجدوا هنا مكاناً يختلون فيه في تنزههم، حيث لا يعرفهم أحد، ويتجرّأون على السير فيه يداً بيد، أو ذراعاً بذراع. ومن حيث لا ندري بتنا نسمع أن شارعنا صار يسمّى بشارع العشاق، يأتون إليه أحياناً بسياراتهم، وينزلون منها للسير معاً، أو ينتهون إلى الحديقة ويضيعون في متاهتها الوردية ويبدو أن هؤلاء العشاق، حال زواجهم، لم يخطر ببالهم أن يعودوا إلى مشاويرهم عندنا - والحمد لله. والأرجح أنهم بعد الزواج ما عادوا يتمشون أبداً. وهكذا بقي حيّنا قليل الحركة، كثير الهدوء، وعشّاقه يتبدّلون ولا يتراكمون.

آه يا حقول القدس ووديانها الساحرة!

وواقع الأمر أن المتمشّين مع زوجاتهم في شارع الأميرات أو شارعنا نادرون جداً، إلّا اذا كانوا أجانب، نعرفهم من شقرة الشعر وزرقة العيون، وزيّ «التراك سوت» الذي هم أميل إلى الهرولة فيه. فزوجاتنا نحن، مهما يحببن الطبيعة، قلما تفكر الواحدة منهن بالمشي على طريقة المشّائين، حتى وإن ارتدت أحياناً «التراك سوت» في أثناء حركتها المنزلية. وزوجتي العزيزة لم تشذّ في ذلك عن الأخريات، وكانت تُعرض عن المشاوير الطويلة، شأنها شأن زوجات أصدقائي كلهم. فكانت كأنها تطلق سراحي كل مرّة لكي استوحد على طريقتي، ثم أعود إليها وفي رأسي فكرة جديدة أخذت تتبلور.

وما أكثر ما تبلور، مع مضيّ السنين، من أفكار، مع ما يصحبها من أخيلة وصور، بل وعبارات أحاول بها اقتناص هذا كله، أو بعضه، وأنا أسير في ظلال أشجار اليوكالبتوس! وحين بدأت العمل في أول الثمانينات، مع مجموعة من الأصدقاء الأعزّاء، رئيساً لتحرير مجلة «فنون عربية»، ازداد تردّدي إلى شارع الأميرات، مشياً أو راكباً سيارتي، لأن مكتب المجلّة كان في شارع مجاورٍ له. وفي تلك السنوات توالت الكتابات التي، قصيرةً كانت أم طويلةً، لعلني ما امتحنت معدنها إلا في تلك الغدوات والروحات، وظهر الكثير منها في كتبي اللاحقة: «الفن والحلم والفعل» و «تأملات في بنيان مرمري» و «معايشة النمرة».

كيلومترات روائية

وروايتي «الغرف الاخرى» كانت ولادتها ونشأتها واكتمالها في شارع الأميرات، وكذلك فصول سيرتي الذاتية «البئر الأولى»، التي كانت كل مرة تحملني إلى أيام طفولتي ومرابعها، كما بين

ذراعي جني من «ألف ليلة وليلة» اعتاد اختراق الأماكن القصيّة والأزمان الغابرة. وكنت كلما رجعت إلى الدار لأكتب كالراجع في الوقت نفسه من وديان بيت لحم وتلال القدس، مليئاً بشذا ورؤى تلك الوديان والتلال، مع شذا ورؤى يوكالبتوس شارعنا ونخيله وجهنميّاته. وروايتي الأخيرة «يوميات سراب عفّان» لم تكن فقط من نفحات هذا الشارع، بل إنها جاءت محمّلة بالكثير من تفاصيله، وألوانه، وأمطاره وشموسه. أما «البحث عن وليد مسعود»، فإن فيها صفحات كاملة ما اتخذت مضمونها وشكلها إلاّ وأنا هائم بين شارعنا.

ولا يقلّ عن هذا أهمية ما راحت الأيام والليالي، منذ أواخر الخمسينات تتقاذفه من أحداث في حيوات بعض المقيمين في منازل هذا الحيّ، بشارعيه المتوازيين، منها المفرح، وهو كثير، ومنها المأساوي المزعزع، ولعله الأعمّ والأعمق فعلاً في النفس. هناك من استشهد في الحرب، وهناك من تحطمت حياته الزوجية، ومن هاجر يأساً، ومن جُنّ، ومن قُتل، ومن انتحر. فأن ترى أحداثاً كهذه تتوالى لأناس جاورتهم وعرفتهم وزرتهم وزاروك ـ فضلاً عن أناس أحببتهم وأحبّوك، يذكّرك دائماً بأن هذا الجزء الصغير من الحي الذي تسكنه، ان هو إلا خلية واحدة من مجتمع قد يبدو ساكناً على السطح، غير أنه في العمق يفور كالمراجل، والعواطف الإنسانسة فيه كالبراكين في أعماق المحيط، لا تراها العين، ولكنها بين آنٍ وآخر تنفجر، وتقذف الأمواجَ طوفاناً فجائياً يغرق فيه من يغرق. وكل طلعة للتمشي في نهار مشرق أو ملبّد بالغيوم، انما هي تأمل مستعاد في هذا العالم الأصغر الذي احتوى في قلبه العالم الأكبر مركزاً، بكل تقلباته ونشواته وجنونياته. وإذا السكّان يتبدّلون في بعضهم، وإذا الدور تباع في بعضها لمشترين جدد، ثم تهدم ليعاد بناؤها وفقاً لأذواق الأثرياء المحدثين. وتبقى الأعماق في فورانها كالمراجل.

مع كل ما رأيت وأرى من الأيام في حياتي الخاصة من مسرّات وآلام، من أفراح وأحزان وحب وقلق، تنسج لي جميعاً على نَوْلها كل مرة قماشة جديدة/ قديمة، فإنني أبقى أطلب الرياضة الذهنية والترويح الخلاّق في مشاويري المتابعة. لعلني مع الزمن قد غدوت أبطأ في السير مما كنت فيما مضى، ولكنني ما زلت من المشّائين إياهم، ما دام للساقين عضلاتها التي لا تخذلني الخذلان كله.

وهنا لا بدّ لي من ملاحظة صغيرة، ما كنت لأسجّلها على ذوي الأمر لو لم يكن لي هذا الحب المقيم: لماذا، بحق السماء بُلِّطت أرصفة شوارع الحي بأجمعها تبليطاً جيداً ناعماً يسهل المشي عليه، ولما جاء دور شارع الأميرات، في أواسط الثمانينات، أعيد تبليط متن الشارع بتقنية وكفاءة عاليتين لسير السيّارات، ولكن أرصفته عوملت بجفاء وغلظة، وبأقل ما يمكن من المبالاة؟ فقد قُذفت هذه الأرصفة بمزيج من الاسفلت والحصى ـ ولكن أي حصى! لقد رُصفت في رُقَع عشوائية غير متساوقة، كلها تكتّلات ونتوءات واضطراب في المستوى، لن نجد مثلها إلاّ في الطرق الجبلية الوعرة، ويصعب السير عليها. فنضطر نحن المشاة، تجنّباً للأذى، أن ننزل من الرصيف إلى حافة الشارع الملساء المريحة، ونشاطر السيارات طريقها، محاذرين خطرها الداهم.

وإلى هذا كله، اكتسبت هذه الأرصفة العريضة مع مرور الزمن ركاماً من أوراق اليوكالبتوس اليابسة وأغصانها الساقطة ولحائها المتهافت، فضلاً عن شظايا الزجاجات، والصفائح الفارغة، ونفايات من كل نوع يخلّفها المراهنون على الخيل بعد الظهر من أيام السباق الثلاثة كل أسبوع، وليس من يهتمّ فيما يبدو: إلاّ اذا أسقطت الريح في يوم عاصف شجرةً كبيرة نخرتها السنون، وسدّت الطريق بكاملها. أوَ ليس للسابلة والمشاة، بمن فيهم طلبة إحدى المدارس الكبيرة المجاورة، من حق في سير مريح على أقدامهم، كما للسيارات والحافلات على عجلاتها؟

رواية «البئر الأولى» ولدت وترعرت في شارع الأميرات

* * *

في يوم مضى كنت أتساءل، كلما فرغت من تهيئة كتاب جديد: كم فنجاناً من القهوة شربت على هذا الكتاب؟ وكم غليوناً دخّنت، وكم اسطوانة وشريطاً من الموسيقى سمعت؟

وفي السنوات الأخيرة أدركت أن عليّ أيضاً أن أتساءل: وكم كيلومتراً في كم طلعة وطلعة مشيت في شارع الأميرات لأكتب ما كتبت؟□



القومية من التفاهم مع الإسلام الى الاستسلام له :

قميص عثمان وشعرة معاوية

عزيز العظمة

■ ثمة أمر غريب يسم الأصوات التي نسمعها تدعو إلى «تطبيع» الحركات الإسلامية سياسياً، وإلى «محاورتها»، والقبول المبدئي بها كجزء مكون من مكونات الجسم السياسي العربي، أو بالأحرى الأجسام السياسية العربية القطرية، على تفاوت مداها وسعتها والمراحل التي قطعت في تكوينها. والأمر الغريب هذا ـ وهو شأن يضاف إلى غرائب أخرى سنلتقي بها في الفقرات القادمة ـ يتلخص في المفارقة التالية: فلئن كان الخطاب السياسي الإسلامي خطاباً سياسياً، يشدّ ويرخي، ويقترب ويبتعد، ويتقدم ويراوح ويتراجع، ويضغط ويصمت، ويؤكد ويجزم ويراوغ، إلاّ اننا نرى دعاة «الحوار» و التطبيع، بل وأرباب فكرة التحالف التاريخي مع الأصوليين، يؤسسون دعوتهم هذه على الإيمان بديموقراطية مجردة صرف لا تشوبها السياسة، وبأن البازار الديموقراطي يجب أن يتسع لكل من يملك المساهمة والحضور فيه، وأن التطرف والإرهاب الإسلاميين شأنان يمكن تهذيبهما بالديموقراطية وصفائها وبالقدوة الحسنة والحجة الرشيدة.

تنبني على هذا الموقف التطبيعي والمحاور نتائج ومواقف عينية. من هذه النتائج والمواقف ما جاء به كثيرون بصدد الحدث الجزائري، وهو حدث محوري في توجهات السياسات الداخلية العربية في التسعينات، لم يهتم الكثيرون بالإلمام به وبمدلولاته وأبعاده. فقد ذهب الكثيرون إلى القول بأنه كان ينبغي أن يسمح للجبهة الإسلامية للإنقاذ باستلام السلطة، على أساس من التعليل بقول «لعلّ وعسى». فلم يلتفت أولئك إلى ان التصريح القانوني للجبهة بالتنظيم والتحرك وخوض الإنتخابات كان عملاً مخالفاً للدستور الجزائري الذي نص بحقّ على استبعاد التنظيمات السياسية القائمة على أسس دينية وإثنية ولغوية. وإن خرق الدستور على هذه الصورة كان هروباً إلى الأمام (من الأزمة السياسية والإجتماعية) بتشجيع فرنسي أكيد. ثم ان الأخذ بمرجعية الديموقراطية الشكلية ونصورية هذه شأن لا ينطوي على سذاجة في النظر إلى السياسة اليومية فحسب، بل يتجاهل كون الديموقراطية أية ديموقراطية، لا تنفصل عن توازن قوى اجتماعية وسياسية ومؤسساتية (وللدولة تدخلات مع الثلاث)، وأن مجيء الإسلاميين إلى السلطة كان من شأنه قسر العملية الاجتماعية الجزائرية على التوقف، وعلى الإندراج في إطار هندسة اجتماعية إسلامية تستبعد الآخرين وتعمل على إدخال المجتمع والثقافة والدولة في قوالب من اختراع المخيلة الأيديولوجية للإسلاميين وسننهم البالية.

ونقول هذا الكلام بناء على قراءة اتجاهات الواقع الأيديولوجي والتعبوي للجبهة الإسلامية للإنقاذ، وليس على مجرد الحكم على النوايا. إلى ذلك، ليس الحكم على النوايا بالأمر الذي ينبغي استهجانه، بل هو حجة لنا و ليست علينا، إذ نحن نتكلم هنا حول مواقف سياسية وثقافية واجتماعية ذات أبعاد ومدلولات ونتائج سياسية مباشرة، وما الكلام في أمور السياسة، دون استشفاف النوايا، بكلام في السياسة، بل هو ضرب في الرمل. ألا يذهب مأثورنا النبوي الشريف إلى أن الأعمال إنما هي بالنيّات؟

يبدو لنا أن أصحاب الدعوة إلى الحوار أو إلى التحالف ـ بل ان البعض يستولي على مقوله غرامشي حول «الكتلة التاريخية» ويوظفها في غير موضعها ـ لايتناسون فقط مقومات الواقع السياسي، بل يجنحون إلى قبول خطاب الحريات العامة الليبرالي الذي تبثه الفئات الإسلامية على اختلافها دونما تفحص للأسس السياسية التي يقوم عليها والتي يؤول إليها. بل هم ـ مع معرفتهم التامة بأن الإسلاميين يتكلمون بلسانين، وإنهم يبثّون كلاماً متبايناً و متناقضاً حسب مقتضيات الحال ـ إنما يغلبّون نواياهم الطيبة في كثير من الأحيان على وقائع السياسة. بل انهم يجعلون من الإسلاميين أداتهم في الهروب

إلى الأمام على أساس من تصور ثنائي الوجهة: فهم من جهة يتخيلون (كما تخيل محمد سيد أحمد في اللوموند دبلوماتيك، وكما تخيّل عالم السياسة الأميركي ليونارد بايندر في كتابه **الليبرالية الإسلامية**)، إمكانية تهذيب هذه الحركات قياساً على الأحزاب الديموقراطية المسيحية، وكأنما ليبرالية اصلاحيي أواخر القرن التاسع عشر تضارع واقع الحركات الأصولية المتشنج اليوم. وهم من جهة أخرى يتخيلون بأنهم قادرون على امتطاء الوجه الإنقلابي للأصولية الإسلامية، ذلك أن مواقفهم الليبرالية ـ وهم على الأغلب يساريون سابقون أو سياسيون سابقون مرموقون في أنظمة نافلة انقلب عليها الزمان ولم تكن الديمقراطية من سمات سياسييها ـ تستبطن نظرة عدمية تجاه الدولة العربية القائمة، أي أنها لا ترى فيها إلّا هيئة ينبغي الإنقلاب عليها عملاً بنهج سجيّة سياسة عربية اعتادوها، وهي لا تتفطّن إلى أن هذه الدولة، في هذه المواجهة بالذات وعلى علاّتها الكثيرة، ما زالت هي حاملة مسؤولية العمل التاريخي العربي وفاعلته ورافعته، وهو الضامن الوحيد الباقي لامتناع الديار العربية على محاولات قيادتها النكوص الإجتماعي والثقافي، بل والتاريخي إلى ما قبل الدولة الجمهورية الحديثة.

ولذلك فنحن نرى أن اصحاب دعوات الحوار والتحالف يتجاهلون الخطاب الإسلامي النكوصي والمتشدد، بل والذي يشجع على العنف والإرهاب، والذي نسمعه من الإسلاميين المشهود لهم بالاعتدال. ولعل اسطع واحدث الأمثلة على ذلك اقوال الشيخ محمد الغزالي في أواخر حزيران ـ وهي اقوال اشاد بها من يُشهد لهم بالعنف والإرهاب في مصر ـ في إطار الدفاع عن المتهمين بقتل فرج فودة، إذ قال: «من يجهر بالمطالبة بعدم تطبيق شرع الله يكن كافرا ومرتداً عن الإسلام وينبغي أن يقتل»، وإن «من يقتله يكون مفتئتا على السلطة»، وإنه لا يذكر أن للإفتئات على السلطة عقوبة (من الجدير بالذكر أن الفقهاء اختلفوا اختلافاً بيناً حول هذا الأمر، وإن الشيخ رضا، وهو ليس أقل علماً من الشيخ الغزالي، أفتى بعكس ما جاء به الشيخ الغزالي). إننا نشهد للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان أنها انتقدت هذا القول، واعتبرته بحق تحريضاً على قتل المخالفين، ولكننا لا نجد لهذه المواقف أصداء فعلية في توجّه الخطاب الديموقراطي والليبرالي الذي عليه، إن كان له الإتساق، أن يرمي بنفسه إلى الأقدار ولا يسلم أمره إلى الله، بل أن يرى في ضرورة إقصاء القوى اللاديموقراطية عن العملية الديموقراطية، واستبعاد القوى السياسية القائمة على أسس حصرية (الدين، الجنس، الجهة، اللغة). فالديموقراطية نصاب سياسي يقوم على المواطنية، والمواطنية لا تقبل الإنتقاص ولا الحصر، بل هي ملك للجميع، فالوطن للجميع، بينما الدين لله، وهو في الدين من القيم الأخلاقية مما يجب أن يحمى من معمعة السياسة وأهوائها، ومن إمكانية الاحتكار من قبل فئة للكلام باسم الدين.

هندسة اجتماعية اسلامية تستبعد الآخرين

يرى أصحاب دعوة الحوار والتحالف، إذن، أن هذه المواقف المتطرفة للمعتدلين محرجة، فيخرّجونها على أساس أنها استثناء، ويستثنونها من مجال الحكم على المصداقية السياسية، ويصرّون على ما قد يوحي بالاعتدال وبالانتصار للحريات العامة من قبل الإسلاميين. فيحتجّ البعض بالائتلاف الحاكم في اليمن، دونما اعتبار لأسس جمعية الإصلاح اليمنية في التوازنات العشائرية التي تشكّل سقفاً لفاعليتها السياسية، فهي مندرجة في اطر تقليدية، اجتماعية وسياسية، ولاقوام فعليّ لها خارج سياسة المساومات الفئوية التي تشكل أساس قطاع السياسة في هذه الأطر، ولا تواجد جدّي لها في القطاع الحديث من المجتمع. ويحتجون بالوضع في الأردن، دونما اعتبار لأسس الاعتدال النسبي للإسلاميين في هذا البلد، والتي ترتكز الى عقلانية سياسية فرضتها الدولة عبر وضع يقوم على توازنات يضبط القصر مسيرتها وهو الذي تحكّم بمسارها ووضع حدودها منذ البداية. ثم ان أصحاب هذه الدعوة يستندون إلى أنباء حول استعداد حركة حماس للتعديل من ميثاقها ولاستبدال المطالبة بمجتمع إسلامي بالمطالبة بدولة إسلامية (ما الفرق؟)، والى تصريحات اوردتها الصحافة حول تعديل متناسق مؤخراً في لهجة الاخوان المسلمين في مصر (متزامنة مع ما قاله الشيخ الغزالي مما اوردناه أعلاه). فبعد أن كان هؤلاء يندّدون بالعنف ايا كان مصدره (الدولة والجهاد الاسلامي)، تماماً كما تندد الولايات المتحدة ـ كأنها طرف محايد ـ بالعنف المتأتي من الطرفين في فلسطين المحتلّة! نجدهم عدّلوا من لهجتهم ونددوا بالارهاب الجهادي ضد المجتمع والدولة، على اعتبار مجافاته لما يدعونه بالاسلام الحق وقيامه على الضلال والشطط.

لا شك في وجود، بل في تواتر هذه العبارات المعتدلة وغيرها، ولا شك في ارتباطها بتحولات الموقف السعودي من الحركات الاسلامية خلال حرب الخليج وبعدها. ولكن الأهم هو أن هذه العبارات المعتدلة المنطوق واللفظ، وتوسلها خطاب الحريات العامة والدعوة الى الديموقراطية سبيلاً للإيصال الايديولوجي، ما كانت ممكنة لولا الحوار الاسلامي ـ الأميركي والاسلامي ـ الغربي عموماً المستمر منذ العام الماضي: في الولايات المتحدة، في السودان، في فلسطين المحتلّة، في الأردن، في مصر، في الرياض، في باريس، في لندن، في بون، في ستراسبورغ. كما أن هذا الحوار ليس مقتصراً على

لوبي غربي يروج لديموقراطية الاسلاميين

أطر شبكات الأمن الغربية وصلاتها الأفغانية وخلافه فقط، ولا هو يتلخص في العلاقات مع الشيخ الدكتور عمر عبد أو إيواء طالبي اللجوء السياسي من الجزائر وتونس وغيرهما بل هو يمتد ليشمل دعوة ممثلين عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ وغيرها من التنظيمات إلى البرلمان الأوروبي وإلى اجتماعات مؤسسات البحث والتخطيط السياسي الغربيّة وإلى التحاور مع وزارات الشؤون الخارجيّة. ومعروف ان بعض الأوساط الأميركية والفرنسية، وبعض البارزين في مجلس السوق الأوروبية المشتركة في بروكسل، كانوا على استعداد للترحيب باستيلاء الجبهة الإسلامية للإنقاذ على السلطة في الجزائر، وكانوا وما زالوا يضغطون على الحكومة المصرية للتفاهم مع الإسلاميين. ومن الواضح أنه ثمة لوبي إسلامي من الصحافيين والأكاديميين الفرنجة يتصرف بقدر كبير من النشاط ويروج لديموقراطية الإسلاميين فليس غريباً إذن، أن يعلن الأستاذ فهمي هويدي (الحياة ١٩٩٣/٦/٢٩) ترحيبه بما قاله ادوارد دجرجيان مساعد وزير الخارجية الأميركي السابق والسفير في اسرائيل حالياً، من أنه يفرق بين التطرف الإسلامي والاعتدال الإسلامي. وكان قد جاء في تصريح دجرجيان ما معناه أن الولايات المتحدة (وهذا ما لم يورده الأستاذ هويدي في قوله) تتخذ مواقف عدائية مبدئياً ضد الحركات السياسية الدينيّة.

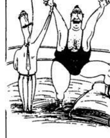
لهذه المواقف دلالة جوهرية. انها تومىء إلى سيناريو سياسي إحتياطي بعيد المدى يتعلق بما يدعى بالنظام العالمي الجديد وهو، كما لا يخفى على اللبيب، ليس إلّا النظام العالمي القديم وقد انتزعت منه الإمكانيات المباشرة لتعديل موازين القوى السياسية والاقتصادية العالمية، تلك الإمكانيات التي مثّلتها الكتلة الإشتراكية من جهة، واندفاع الأيديولوجيات الحداثية (وخصوصاً في الجنوب) من جهة أخرى. فإذا كان للولايات المتحدة وحلفائها من ضبط نتائج تعميق التخلف الإجتماعي والاقتصادي والثقافي، وهي النتائج المرئية في الهجرة إلى الغرب والإرهاب على الصعيد العالمي وفي عدم الاستقرار في دول الجنوب (وشرق أوروبا) ودخولها في دوامة من الحروب الأهلية وغير الأهلية ومن تحلل بنى الدولة كما حصل في الصومال. إذا كان لدول الشمال ضبط نتائج تعميق التخلف وحصرها في إطارها الجغرافي وتنظيمها الجنوب في سياق سياسات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، فعليها الركون إلى أنظمة حكم قاهرة، قد تكون لها القدرة على تسكين الهيجان الإجتماعي بأفيون أيديولوجي هو الوعد الديني بالخلاص. وليس في هذا الموقف كبير تحوّل عن الوضع في الستينات والسبعينات عندما ركنت الولايات المتحدة وحلفاؤها إلى أنظمة حكم ديكتاتورية في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، لاحتواء التناقضات الإجتماعية والإقتصادية ولشن الحرب الباردة على الصعيد العالمي «بوسائل أخرى».

بهزيمة المنظومة الإشتراكية، انتفى خطاب الحرب الباردة الذي سوّغ أنظمة كنظام ضياء الحق في باكستان باعتبار ضرورات الحرب الأفغانية، وتضافر الخطاب الإسلامي الإنقلابي مع المتطلبات الإسلامية الأميركية التي انتضت الدعوة للديموقراطية سلاحاً لهدم الإتحاد السوفياتي وحلفائه. فاتخذت الحركات الإسلامية ـ في مصر وتونس والجزائر على وجه الخصوص ـ من قضية الحريات العامة والديموقراطية قميص عثمان لاستدرار التأييد السياسي خارجياً وداخلياً واتخذت ايضاً من تطمين أميركا حول الإرهاب والتطرف شعرة معاوية في التوصل إلى التفاهم حول الخيارات السياسية البعيدة المدى للولايات المتحدة في منطقتنا العربيّة. واتخذت الحركات الإسلامية من الأمرين أعينها موقفاً ابتغت وما زالت تبتغي منه تسويغ قبولها من قبل الأطراف المكونة للمجتمعات المدنية العربيّة.

في هذا الموقف ما يتيح لها اتخاذ موقع إستراتيجي داخل نظام الإعلام العالمي يردف الموقع الاستراتيجي سياسياً في سيناريو النظام العالمي الجديد الذي تكلمنا عنه للتوّ. ويقوم هذا الموقع في أدائه الأيديولوجي على الإدّعاء بأن أنظمة الحكم الإسلامية المقترحة، على استبداديتها، انما هي مناسبة ومطابقة لواقع أزلي موهوم للمجتمعات ذات الأكثرية المسلمة (ومنها المجتمعات العربية). وهو بالطبع ادعاء موازن ورديف لسياسة تفتيت العراق أو البوسنة على أسس طائفية وعرقيّة على اعتبار أن هذا التفتيت أمر مساوق لواقع هذه المجتمعات.

على أساس من هذا التحوير للتاريخ البشري الفعلي بتحويله إلى تاريخ طبيعي، يتم الحكم بأزلية تخلف الجنوب وبعصيانه على الرقي والتقدم والتحديث، بل وعلى النموّ. وهو حكم رديف يكمّل العنصرية المتنامية في الشمال. وان هذا الحكم هو ما يستبطنه خطاب الأصالة الذي تبثّه الحركات الإسلامية في عالمنا العربي. أما أصحاب فكرة الحوار القومي ـ الديني العربي، فقد افتتنوا بخطاب الأصالة هذا، وهو ليس بعيداً عن كثير منهم، فإن فكرة الأصالة والتاريخ التي تبثّها الجماعات الأصولية أصولاً وحيثيات في صوفيّة الخطاب القومي العربي، وخصوصاً البعثي العفلقي التقليدي، الذي يؤلّه الأمة أو اللسان، ويتحدث في «المصير» أو «الرسالة» بدلاً من التاريخ والتنمية. وهم يرون في العداء المعلن للغرب من قبل الإسلاميين معياراً كافياً للحكم على الوطنية، بل على المواقف القومية التي يعتبرونها أساساً لهذه «الكتلة التاريخية» المرجوّة. وتتحول بذلك المنبرية الأصولية، قومياً، والجماعة عند أصحاب بعض التوجهات القومية العربية، بكيمياء سحرية، إلى موقف سياسي مباشر يبتعد عن حساب الواقع ابتعاد هذا المنبر عنه.

ذلك هو الموقع الثاني، المحلّي، لإعلانات الإعتدال الإسلامي. يضاف إلى ما قلناه شواهد كثيرة سنلمع إلى بعضها. إن في وضع الإسلاميين أنفسهم في موقع الوساطة بين الدولة والإرهابيين في مصر (وبعض من «توسّط» عضو في مجلس شورى الاخوان المسلمين) دلالات كبيرة، أهمها الإعتراف بشرعية مطالب الإرهابيين الإجتماعية والثقافية، بل الإعتراف بشرعيتهم كهيئة سياسية تفاوض الدولة من موقع النديّة الإجتماعية. وفي واقع الأمر، فإن هذه المطالب ليست بعيدة عما يطالب به المعتدلون الإسلاميون من سيطرة تامة على أجهزة الثقافة والإعلام والتربية، وهي سيطرة اعطيت لهم في عهد السادات، وتركت في أيديهم في عهد خليفته، وهي سلطة يعضدها اليوم سلاح الإرهاب الذي يقمع الأصوات الأخرى، دون أن تتحرك الدولة المصرية، التي تبدو متآكلة ومخترقة، للحد منها. من ذلك مهزلة القوافل الثقافية التي لم تنجح الدولة في إرسالها إلى المناطق لمجابهة التعبئة بل والهيمنة الإسلامية وعدم المقدرة (أو الإرادة) على لجم السيطرة الإسلامية على أجهزة الاعلام الرسمية، ومنها عدم تحرك الدولة ضد تحريض الشيخ الغزالي على قتل المثقفين وأقواله المحقّرة للمحكمة التي تكلّم أمامها، وليس أقلها قبول محكمة





مصرية النظر في دعوى الأزهر على الدكتور نصر حامد أبو زيد بقصد فسخ زواجه بحجة الردّة على الرغم من عدم الإختصاص لعدم كون هذا الأمر شأناً وارداً في أحكام الأحوال الشخصية المصريّة، بل هو مستقى من مفاهيم قانونية بدائية لا مكان لها في العالم الحديث. فلا يبدو أن الدولة المصرية في شكلها الحالي قادرة على إدراك البعد الإجتماعي والاقتصادي الكامل لمجابهة الارهاب، ولذا فان ردة فعلها اقتصرت حتى الآن على العنف المضاد وهو عنف صرف على شاكلة العنف الإرهابي ضد الدولة والمجتمع.

نعود إلى التطرف والاعتدال: فهما يلتقيان في سياساتها الثقافية والاجتماعية. وهما يتضافران كتناغم آلات الأوركسترا الواحدة التي تربط بين أصوات بالغة الإختلاف لأداء خطّ موسيقي واحد. كما أنه بين السياسيين من الإسلاميين، وبين الحركيين والإرهابيين منهم، رابط أساسي هو هدف إقامة سلطة إسلامية وبرنامج اجتماعي مشترك؛ وليس في وجود الإرهابيين، إلّا ما يجعل من السياسيين أصحاب وجه معتدل وما يضفي عليهم صفة «تمثيلية» - على أساس من موقع وسطي يدعونه - وليس ثمة شك في أن الإرهاب الأصولي هو ما يدفع بمثقفين مصريين إلى الهروب إلى الأمام والدعوة إلى محاورة الأصوليين وتشريع نشاطهم السياسي. ولدعوى الاعتدال والتوسط موقع محلّي آخر يتعلق بخطاب الديموقراطية وباستعداد بعض الإسلاميين - أحياناً - للحوار مع القوى الأخرى من أجل الدخول الشرعي إلى مجال الحياة السياسية العربيّة. ولكننا لم نر حتى الآن أي استعداد على الإطلاق من قبلهم للتنازل عن أمور جوهرية يقيهم التمسك بها بمنأى عن سياق التاريخ العربي الحديث وعن مجرى شرعيته، ولا سيّما فيا يتعلق بتطبيق الشريعة المنافية لواقع الحياة العربية، وإقامة المجتمع على أسس من الاستبداد الاجتماعي، وخصوصاً فيا يتعلق بالمرأة ودونيتها وحجبها عن الحياة العامة وعن الاندراج فيها، بل ان ما سمعناه من كلام حول الحوار والقبول بالقواسم المشتركة لم يصل بعد - ونرجح عدم وصوله - إلى الاعتراف بأن الآراء الاسلامية في أمور المجتمع والثقافة ليست إلا آراء ضمن آراء اخرى وأن الإسلام السياسي ليس إلا واحداً من الإتجاهات الأيديولوجية المتواجدة في الساحة لا أولوية له عليها ولا أسبقية وليس له صفة تمثيلية شاملة لجميع المجتمع. وما رأيناه من استدراج لقواسم مشتركة في الحوارات مع الإسلاميين على أرضية ما يعتبره الاسلاميون بديهيات وثوابت: من هذه أن المسلم حكماً إسلامي بشكل أو بآخر، على الإعتبار الواهي بأن الاسلام هو الأصل: دون وعي كون المسافة بين القول بأن الإسلام هو الأصل، وبأن الإسلام هو الحل ليست بالمسافة البعيدة، ويكفي لملئها توسل الدنيا بالدين. ومنها أيضاً الإقرار الضمني بأنه من المشروع تحكيم الإقتباسات النصية من القرآن والحديث في أمور الحياة بل في سياقة الخطاب الإجتماعي والسياسي والثقافي.

ولكن واقع الأمر هو أن الشريعة الإسلامية ليست سجية المجتمع العربي: فهي كانت في الماضي عنواناً للشنوية الأيديولوجية من دون أن تكون قانوناً بالمعنى الفعلي، وليست اليوم بالشأن المنبثق من نسيجنا الثقافي المزعوم، فهذا نسيج حديث، تحول تحولات بالغة في القرنين الأخيرين، وهم لا يقولون بالشريعة إلّا بوصفها سبيلاً لإعادة تشكيل المجتمع العربي ولإقامته على أساس من التنشئة الاجتماعية الجديدة والغربية، استناداً على تعبئة ديماغوجية تتوسل الدين سبيلاً مزيفاً لإقناع الناس. وإن من يقال أنه من سجايانا إنما هو مستقى من كتب قديمة. ولعل أفضل الأمثلة على ذلك ما يدعى بالزي الإسلامي الذي اخترعه تجار الملابس الجاهزة في القاهرة، أو العادات المستحدثة الجلفة المستقاة من ماضٍ بدوي ساذج، أو سنن القيافة التي لا تمت إلى حياة العرب المعاصرة بصلة. وهكذا لا يبقى من الشريعة إلّا الشعار، وهو شعار فضفاض لا يمكن أن «يطبق» إلّا على صورة استعراضية تتعمد الإغراب لتوكيد سلطة إسلامية: القطع والرجم والصلب والملابس الغريبة الهندام العجيب والسنن البالية والفصل بين الجنسين وغير ذلك مما يتنافى وقوانيننا وعوائدنا الإجتماعية وواقعنا. ليس غريباً، والأمر كذلك، أن تكون السمة الطاغية لإعادة المجتمع إلى سجيته المزعومة، سمة يطبعها العنف والقسر فهي تروم إلزام المجتمع بما هو غير مناسب له. وليس غريباً ما سمعناه مؤخراً من إنشاء وزارة جديدة للتخطيط الإجتماعي في السودان، ففي ذلك اعتراف بضرورة إعادة إنشاء وتركيب عناصر المجتمع على أسس مستقاة من الكتب ومن ضرورة التفرد بالسلطة.

يذهب أصحاب التحاور والتحالف إلى أنهم انما يسعون للتفاهم مع قوة موجودة. ولكن الحاصل ليس تفاهماً بل تسليم بالقول الإسلامي بأنهم (أي الإسلاميين) يمثلون جماع المجتمع. إن في ذلك إذعاناً لدعوى الهيمنة الإسلامية على الثقافة والمجتمع. فبدلاً من اتخاذ الموقف الديموقراطي الناجع - أي الإقرار بضرورة الحفاظ على الحقوق المدنية للأفراد الإسلاميين المعتقلين وبشرعية التنظيمات الثقافية والخيرية الإسلامية شريطة ألّا تكون غطاء لتنظيم سياسي سرّي أو لاستخدام المساجد أدوات للتعبئة السياسية - يبادر هؤلاء إلى ترجمة سياسية فورية بين الإجتماعي والسياسي.

إن في ذلك تنازلاً مجانياً مدهشاً في سذاجته أو في انتهازيته، حسب الحال، من قبل بعض الليبراليين وبعض القوميين، فهم أي الليبراليون والقوميون يمثلون سياق التاريخ العربي الحديث، ومن عناصر هذا السياق الدولة. من هنا نتساءل ألا يجب الإعتراف بها كقوة وواقع تاريخي وسياسي، ان كنا نعترف بوقائع السياسة؟ أو ليس غريباً أن ينبذ هؤلاء الدولة العربية واستبدادها بصورة شاملة، ثم يكتب الكثير منهم صفحات غنائية لا حصر لها عن النظام العراقي؟ وهل من الضروري أن نعترف سياسياً بقوى سياسية تستند في سياساتها إلى تجنيد وتأطير قوى اجتماعية تتقاطع فيها الرجعيّة مع الخيال السياسي الخلاصي اللاعقلاني، في سبيل الوثوب على السلطة، في وضع تاريخي يحتاج إلى تأطير القوى الإجتماعية تأطيراً عقلانياً في سبيل الترقي، بدلاً من اللهاث وراء مظاهر باثولوجية جماعية ناتجة عن الانسدادات السياسية والاجتماعية والإقتصادية، ومحاولة تزعّمها؟

لدينا مرة أخرى سلسلة من التنازلات المجانية، والمجاملات النافلة، والفهلوة السياسية، والخطابية الطاغية. وإن محصلة هذه المواقف هو الذهاب إلى أنه من الممكن استيعاب الاسلاميين في إطار عمليات ديموقراطية مرجوة، دون الإنتباه إلى أن الفئات التي تروم محاورة الإسلاميين وتدعو إلى جعلهم قوى سياسية شرعية، هي



الزي الإسلامي اخترعه تجار الملابس الجاهزة في القاهرة

فئات عزلاء سياسياً. فهي تنبذ الدولة وتستبعدها من جهة، وهي دوماً تنظيمات اجتماعية وسياسية وثقافية فعلية من جهة ثانية. وهي بذلك تجد نفسها في وضع تام الاختلال في علاقات القوى التي لا قوام لأي حوار أو تحالف دونها.

والحال كذلك، فإن من طبائع الأشياء أن يصبح طالبو التفاهم مع الإسلاميين، وأغلبهم من القوميين العرب المنتمين إلى اتجاهات شتى، ردائف استراتيجية سياسية للإسلاميين. فهم يتيحون لهؤلاء (أي للإسلاميين) أن يوظفوا في مشاريعهم الثقافية والتعبوية، وخصوصاً في مجال تأطير المثقفين، مواقف ايديولوجية واجتماعية، هم على نقيض تاريخي منها، في سياق من الاستتباع. ذلك أن الطرف الأقوى، هو القادر على الالزام بتأويل مقالات من حالفهم، بغض النظر عن نوايا القوميين. أما هذه النوايا فتستقر على صعيد النية والتمني، بعد أن تستهلك من قبل الإسلاميين في سياق مشروع تاريخي، مناهض أساساً للقومية العربية ومآلها التحديثي والنهضوي. فان محصلة اللقاء الإسلامي القومي، إن تم، لا يمكن أن تكون في ضوء ميزان القوى الحالي، إلا تسويغ المواقف، والسياسات الإسلامية بمفردات سياسية واجتماعية حداثية وقومية، يموه بها على حقيقة هذه المواقف ويمررها لدى أوساط متمايزة عن الإسلاميين تمايزاً سياسياً وأيديولوجياً، بل وتاريخياً تاماً.

الإسلام السياسي كالشيوعية يغلب الأهداف على الوسائل

إن الخطاب الديموقراطي للإسلاميين خطاب ظرفي سياسي من جهة، وذو مآل شعبوي ايديولوجي، قائم على استبداد الأكثرية العددية الظرفية وعلى مفهوم توتاليتاري استفتائي للديموقراطية. ولئن سمعنا بعضاً من الإسلاميين يقدم في بعض المقامات أقوالاً متقدمة نسبياً بخصوص التعددية والرقي الاجتماعي، كالقبول بمجلة الأحوال الشخصية التونسية إلا أن ممثلي الإسلام السياسي المتقدمين يتكلمون بلسانين. فإن الإسلام السياسي كالشيوعية التقليدية، كان منجذباً دائماً إلى المكيافيلية الموضوعية التي تقيس القول السياسي الآني على مقياس الحتمي الأخروي. فلا ترى في الانتهازية شأناً ينتقص من صفاء الهدف الأخروي، أو يؤثر عليه، فهو هدف محتوم التحقق.

* * *

إنصبّ كلامنا حتى الآن على السياسة. ربما لم يكن خليقاً بنا نحن المثقفين المستقلين، التكلّم على السياسة الصرف، ولكنا لم نجد بداً من ذلك. أما الداعي إلى هذا الأمر، فهو جنوح أرهاط من المثقفين العرب، القوميين الليبراليين - وإن لم يكن جميعهم - إلى اختزال الثقافي إلى السياسي، وإلى تحويل ما يرونه - وهماً في رأي كاتب هذه السطور، كما بيّنا في الفقرات السابقة - ضرورة سياسية إلى ضرورة ثقافية أيضاً. إن هذا هو منطوق ومفهوم خطاب الهوية، و وصوان التشديد على «الأصالة» والعودة إلى تاريخ انقضى وولّى، كرافع للإنتقال إلى المستقبل، بدلاً من توسل هذا الإنتقال وأدواته في التاريخ العالمي للحداثة. ان في هذا التحويل تسويقاً للأسس الأيديولوجية للإسلام السياسي من قبل فئات يفترض أن تكون متمايزة عنه ثقافياً، وأيديولوجياً، ولكنها تجنح - كما رأينا - إلى جعل التصالح مع الاسلام السياسي «مشروعاً حضارياً» بدلاً من اعتباره شأناً تكتيكياً، كما يعتبر الإسلاميون الحوار والتفاهم مع غير الإسلاميين شأناً سياسياً لا يستتبع تنازلات ثقافية وأيديولوجية.

ليس من شك في أن الداعي إلى هذه الأمور هو صفة سوسيولوجية لبعض فئات المثقفين العرب الذين يشعرون بأنهم يتامى إن لم يكونوا في السلطة أو في علاقة إيجابية معها، فيرون في الإسلاميين مشروع سلطة بديلة قد ترفع بهم من فراغ سوسيولوجي وسياسي إلى عزّ بيّن - وهْماً، كما رأينا. مقابل ذلك، نرى هؤلاء الداعين إلى «المصالحة التاريخية» مع الإسلاميين لا يستثنون من الإعتبار تعقيد المواقف الإسلامية التي ناقشناها فحسب، بل كون الإسلاميين أبناء المشروع التاريخي الذي يمثلونه، والشكل الثقافي والإجتماعي الذي اتخذته هزيمة مشاريع التنوير والترقي والإستقلال في تاريخنا الحديث. نذكّر هنا بارتباط الأيديولوجيات والحركات الإسلامية بحلف بغداد الثقافي الذي اتخذ من مفهوم الأصالة ومن تأليه التراث (والديني بخاصّة) سلاحاً في محاربة القومية العربية والحركات التقدمية الأخرى، على الصعيد الثقافي والصعيد الاجتماعي والصعيد الأيديولوجي، وبأن ما يقوله دعاة المصالحة التاريخية لا يختلف عمّا قالته أجهزة محاربة الشيوعية والقومية العربية في الستينات. ونذكّر بأن المشروع الاجتماعي للإسلاميين يقوم على محاولة إعادة انتاج علاقات اجتماعية وأسرية يكمن فيها سرّ هزائمنا وامتناع الترقّي عنا، وبأن مشروعهم الثقافي يقوم على التجهيل بمقومات الحاضر والمستقبل باسم ماض أصيل. ويهدف بذلك - موضوعياً - إلى إخلاء المجتمع من الفكر المجدي وجعله بذلك مجالاً مفتوحاً للاستباحة السياسية من قبل الإسلام السياسي.

يبدو بذلك على أصحاب «المصالحة التاريخية» في تعويلهم على الإسلاميين رافعة سياسية واجتماعية لتاريخنا الحديث في إطار «مشروع حضاري شامل»، أنهم يرون امكانية استمداد النور من الظلام، وأن التقدم والرقي يمكن أن يستمرا في سياسات اجتماعية وثقافية قوامها التجهيل والتفاخر بالتخلف الإجتماعي (وعقدته المتمثلة بدونية المرأة وحجابها وتشكيلها علماً على استقرار الجماعة ورجولة رجالها). بعبارة أخرى، يرى أصحاب «المصالحة التاريخية» ضرورة قيام دولة يلعبون فيها دوراً، ولكنها دولة ليست كبيرة الإختلاف عن الدولة القائمة التي ينبذونها، بل هي نظيرة لها، تعمل على تعميق التخلف الذي تمارسه الدولة القائمة، بل وعلى التمادي إلى النهاية في استخدام الدولة القائمة للدين في سياسة الإستبداد والتجهيل وبالإقلاع عن التردد والتذبذب اللذين يطبعان تمشيخ الدولة القائمة. وبذلك فإن المثقفين الضالعين في «المصالحة التاريخية» انما يتخلون عن مسؤولية المثقف، وموقع هذه المسؤولية الإستقلال عن الدولة القائمة والدولة - المشروع - ويسمحون لشهوة السلطة بأن تدفع بهم إلى التصالح مع الإنحطاط والهزيمة باسم التصالح مع الواقع، وبالتمهيد للتصالح السياسي (الذي يرونه في سراب مشاركتهم السياسية للإسلاميين) بتصالح ثقافي واجتماعي ما هو إلاّ تخلٍّ عن المقومات الثقافية والإجتماعية للنهضة، باسم الواقعية، ولكن في الواقع بفعل من شهوة السلطة، دون العقل النقدي، النابذ للإظلام الفكري والتخلف الإجتماعي والإستبداد السياسي، لأن العقل النقدي هو ما يميز المثقف عن السياسي الصرف. □

أكثر من غياب

خليل صويلح

رائحة

■ أشياء كثيرة
لم تتغير في غيابك
فقط
ذلك الأصيص في الشرفة
نهض بأصابعه الخضراء
إلى حافة النافذة
متلمساً
رائحة
أناملك.

قبر

في الصحراء
ثمة قبر وحيد لرجل مجهول
ربما كان مغامراً جوّالاً
أو باحثاً عن ثأر قديم
أو مقتفياً آثار امرأة.
هل كان يحمل سيفاً
هل مات من العطش
وهو يحفر بئراً
لا أحد يعلم
فقط بعد المطر الأول
تنبت شجيرة خضراء
كشاهد فوق رأسه المحطمة!

شرفة

هذه الشرفة مطفأة
منذ الصيف الماضي
النبات ذَبُلَ
على درجات السُلّم
والستائر أبعدتها الريح
وحبل الغسيل
نسي الأصابع البيضاء والملاءات والجوارب
مَن يضيء الشرفة
بالضحكة السماوية والورد الندي
من يغسل القميص من رائحة الحب
من يضيء الشرفة بالكلام
وتلويحة اليد
للشرفة المقابلة؟

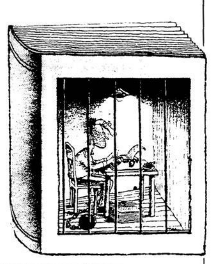
فلاة

محراثي يتعثر بصخرة أسرارك
يا خابية من معادن لا تسمى
أبعثر كنوزك
خواتم الحبق
عباد الشمس المائل الخجلان
حليب النوق
فأتيهُ في الفلاة:
تظللني غيمة
يؤنسني عواء
أرعى سراباً
وأقول ماء!

حمى الأرياف

سلالة منقرضة
بقايا بدو رُحّلٍ
استقروا أخيراً على كتف النهر
ولم يهنأ لهم بال
حتى قطعوا كل أشجار الصفصاف.
سلالة ولدتْ في العراء
وتستحي من الشمس
أن تفضح رائحة الجسد والشهوة
لكنني ما أزال هناك
مصاباً بحمى الأرياف
ورائحة البعر تملأ خيشومي
أتذكر أصدقائي
لم يتخلصوا من عاداتهم القديمة
في مطاردة الحمير والأرامل
وبطح الفلاحات في سواقي القطن
أنفض الغبار العالق على محفظة القرآن
وأتمتم بصعوبة مفردات الفاتحة
دون وضوء
أغفو في الظهيرة
ومذاق التمر في فمي! □

اليوم الأخير للوسواس الخناس



زكريا تامر

■ اعتقل ابليس زهاء الساعة السابعة صباحاً بينما كان يهمّ بركوب الباص المتجه إلى خارج المدينة حيث منطقة المعامل، وكان متنكراً آنذاك في هيئة عامل فقير، متعب، زري الثياب، يداه خشنتان متشققتان، ووجهه مملوء بالتجاعيد.

وقد حاول ابليس وهو في مخفر الشرطة أن يضلل المحققين معه ويستدر عطفهم بالادعاء أنه مجرد رجل مسكين مسؤول عن إطعام أسرة كبيرة، ويشتغل في أحد المعامل، ولا يقلقه سوى تأخره عن الوصول في الوقت المحدد لبدء العمل، وقدم وثائق تثبت أنه حقاً عامل في معمل، ولكن محاولته الخداع لم يكتب لها أيّ نصيب من النجاح، فابليس قادر على كل شيء، والإقدام على تزوير أخطر الوثائق بالنسبة إليه ليس سوى عبث أطفال.

وما إن صدر الأمر إلى رجال الشرطة بإيقاف ابليس عن التمادي في كذبه المفضوح المهين للأذكياء حتى انقضوا عليه فرحين بما سينالون من أجر وثواب، فالحسنات تمحو السيئات، وصحائفهم ملأى بالسيئات، وكلهم راغب في محوها، وما ضرب ابليس إلا الحسنة الكبرى التي لا تعادلها أية حسنة أخرى.

وظل الضرب ينهال على ابليس قاسياً موجعاً حتى صاح مستغيثاً واعداً بالصدق والامتثال والطاعة ونبذ المراوغة والخداع والغش، فتوقف آنئذ رجال الشرطة عن ضربه، وتكلم ابليس، وأقرّ بغير ضغط أو ارغام بصحة كل ما وجه إليه من تهم، واعترف بكل الجرائم المنسوبة إليه.

وأحيل ابليس إلى المحكمة عملاً بالأنظمة والقوانين المرعية، وكان يوم محاكمته يوماً مشهوداً لا ينسى، فالقاضي كان رجلاً جليلاً ونزيهاً، لا يهمه إلا العدل والحق، ولا شيء غير العدل والحق. وقد أنصت لكثير من الشهود الذين تباروا في الإدلاء بشهاداتهم التي تفضح الجرائم النكراء التي كان ابليس سببها والمحرض عليها.

الشهادة الأولى: «لم أكن أرغب في القتل، ولكن ابليس لاحقني بعناد واصرار، وزين لي أن القتل وسيلة رائعة للتخلص مما أكره وأبغض، وحضني على اعتبار من أريد ازهاق أرواحهم أشبه بخراف حلال ذبحها».

الشهادة الثانية: «عندما رأيتها تسير في الشارع قلت انها امرأة جميلة مغرية، واكتفيت بمتابعتها والنظر اليها ببراءة وحسرة متمنياً لو أنها كانت زوجتي، ولكن ابليس غضب، وسخر مني، واتهمني بالجبن، ودفعني الى الانقضاض عليها واغتصابها علانية أمام عيون الناس كأني حيوان ولست بإنسان يحمر وجهه حياءً إذا نظر إلى أمه».

الشهادة الثالثة: «ظللت طوال عمري محباً للصدق، كارهاً للكذب، فتسلل ابليس إلى رأسي بأسلوب ما زلت أجهله، وأقام به، ولم يغادره إلا بعد أن صرت من أشهر الكذابين».

الشهادة الرابعة: «كنت أكره الأحزاب السياسية سواء

أكانت علنية أم سرية، فجاء إليّ ابليس، والتصق بي، ولم يتركني إلا بعد أن انتسبت إلى حزب سياسي معارض ومحظور».

الشهادة الخامسة: «كانت زوجة لأخي وقبيحة، يأنف الكلب من لمسها، وكنت أدرك أنها زوجة أخي وقبيحة، فشرع ابليس في الوسوسة لي حتى جعلني أراها أجمل امرأة وأنسى أنها زوجة أخي، وأتسلل إلى فراشها كلما كان أخي خارج البيت».

الشهادة السادسة: «كنت سجاناً أعذب الناس وأتعذب، ولكن ابليس هاجم قلبي، فصرت أعذب الناس وأنا أضحك مسروراً، وصار الناس يتعذبون وحدهم».

الشهادة السابعة: «كنت قانعاً بأني ولدت فقيراً، وأعيش فقيراً، وسأموت فقيراً، ولكن ابليس ظل يغويني حتى ضعفت وصرت أحسد من هم ليسوا بفقراء وأمقتهم وأحقد عليهم وأتمنى أن يموتوا كلهم أجمعون».

الشهادة الثامنة: «كنت دائماً امرأة مطيعة لزوجها، أموت إذا طلب إليّ أن أموت، فسخر ابليس مني حتى تحولت امرأة مرفوعة الرأس، متعجرفة، تزعم أن لها كيانها المستقل وقرارها الشخصي».

الشهادة التاسعة: «اشتهرت أسرتي منذ أن وجدت باحترام كل حكومة وتأييدها في السراء والضراء، ولكني كنت مختلفاً، أنتقد كل الحكومات، أنتقدها في الليل والنهار، أنتقدها وأنا قاعد وأنا واقف وأنا ماش، وأنتقدها وأنا نائم، ولا أحد مسؤول سوى ابليس القبيح الفعال».

الشهادة العاشرة: «كانت زوجتي تحبني وتعاملني كأن كل الرجال ماتوا وأنا الرجل الوحيد الحي المتبقي على وجه الأرض، فغار ابليس مني، وتدخل في حياتنا، وأغوى زوجتي بأن تعشق سائق سيارتي. وعندما اكتشفت علاقتها به طلبت إليها أن تختار بيننا، فقالت لي بوقاحة لا سبب لها سوى ابليس: أتخيرني بين حمار وغزال؟ وتركتني لتعيش مع سائق سيارتي في غرفة ايجارها في الشهر أقلّ من ثمن سيجار واحد من النوع الذي اعتدت تدخينه».

الشهادة الحادية عشرة: «يسخر مني كل الناس الذين أعرفهم، ويقولون عليّ إني ذليل لم يرفع رأسه يوماً، ويتناسون المذنب الحقيقي الذي هو ابليس. وما ذنب التلميذ إذا كان معلمه قد لقنه معلومات مخطئة ومضللة؟».

الشهادة الثانية عشرة: «كنت أجنّ اذا رأيت عصفوراً ينقر تفاحة على شجرة من دون أن يستأذن صاحبها، وأعتبر فعلته سرقة يجب أن يعاقب مرتكبها أقسى عقاب، ولكن ابليس نجح في تغيير طباعي، وأصبحت أسرق النهر حالماً بيوم أسرق فيه البحر».

الشهادة الثالثة عشرة: «كنت منذ صغري أكره النفاق والمنافقين حتى أني لحظة ولدتني أمي وسمعت القابلة تهنئها وتقول لها أنها أنجبت أجمل صبي، صحت بها مؤنباً وقلت لها: بلا نفاق! قولي لها إنها أنجبت أقبح صبي. هكذا كنت دائماً العدو الأول للنفاق، ولكن إبليس احتلني في يوم مشؤوم، وحوّلني منافقاً مختصاً بالنفاق للخسيس والحقير والوضيع والجبان والنذل».

الشهادة الرابعة عشرة: «أستطيع ذكر أسماء ألف شخص وأكثر، وهم مستعدون للشهادة بأني كنت تقياً ورعاً، أعبد الله وأطيعه. وما أن دهمني ابليس حتى صرت ملحداً فاجراً داعراً».

الشهادة الخامسة عشرة: «أنا لا أحب سوى شرب الماء، وابليس شرح لي بأسلوب بليغ الفوائد الصحية لشرب الخمرة، وكنت شاباً ساذجاً، فصدقته، وأدمنتها، ولم يعد ما يجري في عروقي يصلح لأن يوصف بأنه دماء».

الشهادة السادسة عشرة: «التقيت بابليس في أحد الأيام، وكان متنكراً في صورة طفل رجاني أن أمسك يده حتى يعبر الشارع من رصيف إلى رصيف، ولا أدري ما الذي حلّ بي، فصرت منذ تلك اللحظة أكره كل طفل حتى لو كان طفلي الأوحد الذي لن يكون لي غيره طوال عمري».

ولما تبين للقاضي الجرائم المروعة التي ارتكبها ابليس، أمره بالسجود، فبادر ابليس إلى الإطاعة متوهماً أن سجوده سيكفل له النجاة، ولكن القاضي تكلم بصوت مرتعش مصدراً حكمه بإعدامه.

ولم يعرف أحد كيف أعدم ابليس. بعضهم قال انه شنق ذات فجر، وبعضهم قال انه أحرق وذرّ رماد جثته فوق البحر، وبعضهم قال انه قطّع بالسكين قطعاً صغيرة ودفن في مكان مجهول، وبعضهم قال انه قد أطلقت عليه مئات العيارات النارية من البنادق حتى غدا جسمه أشبه بالغربال، وتعددت الروايات واختلفت، ولم يتفق اثنان على رواية واحدة، ولكن الشر لم يعد له أي وجود على الأرض، وكفّ الناس عن ارتكاب الذنوب والآثام، ونبتت في ظهورهم أجنحة بيضاء اللون حيّرت الأطباء والعلماء. □





«الفن والحب مجرمان»...

أنسي الحاج

■ تَظَلُّ تتهيّب القمع ما دمتَ تحسبه صادراً عن ارادة ترفض رأيك وقررتْ سَلْبكَ حريّة هذا الرأي. في هذا إشعار لكَ بانك ضحيّة السلطة. وطعْمُ ذلك لذيذ للقامع وللمقموع معاً، الأول نشوة الساديّة والآخر سكْرة «الاستشهاد».

مع التبسيط، أكيداً. فقد يشعر كلاهما خلاف ذلك. للأول احساسُ القيام بواجب «الحماية»، وللآخر احساس الاحباط الحقيقيّ، الظلم القهّار.

مثلاً.

ولكنْ المضحك يقع عندما يقترن المنع بالجهل.

وهو ما حصل مع كتاب عبده وازن «حديقة الحواس».

***

مَنَعَ الكتابَ جهازُ الأمن العام. ولم تُعْرف علاقة الأمن العام - وهو عادة جهاز يهتم لمكافحة المخلّين بالأمن والمتجسسين على البلاد ومنتحلي جنسيتها وداخليها خلسة والعاملين فيها بلا إذن الخ . . . - بالمؤلفات الأدبية. وقيل في تسويغ المصادرة إن الكتاب «يصوّر العملية الجنسية بشكل إباحي». لم نشعر بذلك ونحن نطالعه، بل بكونه يصوّر العلاقة بين فعل الكتابة وفعل الحبّ تصويراً كيانياً يلاحق تفاصيله وتعرجاته المأسوية الخانقة ملاحقة حثيثة، مؤثلة في صدقها، دونما أثر لرخص أو استثارة غرائز. ولعلها المحاولة الأولى من نوعها، وعلى هذا العمق، في الأدب العربي.

***

مرة أخرى، لِمَن لم يقتنع، تبرهن الرقابة (حيثما كانت، من فرنسا إلى الولايات المتحدة إلى لبنان) أن «الايروتيسم»، هذا الفن الاسطوري، هو «الخطر» الذي يجب أن تكافحه، لا البورنوغرافيا المنتشرة افلامها ومشاهد منها حتى في الأفلام «الرصينة» بعدما أصبحت هذه المشاهد ضرورة تجارية.

لماذا هو الخطر لا البورنوغرافيا؟ لانه ينتمي إلى أدغال الخيال، ينهل منها ويغذّيها، منقذاً الكائنات الهشة - كالحب - من التفتت، بينما البورنوغرافيا، برياضتها البدنية المدلوقة وميكانيكيتها الضحلة وانحطاط مستواها «العقلي» (والروحي والفني الخ . . .) إلى حد الصفر، هي تعقيم للخيال وقَتْل، بعد زوال التأثيرات الصَدْميّة الأولى، للغرائز نفسها.

***

الايروتيسم يُخيف السلطة لانه لا يكشف كلّ أوراقه. لانه، بالضبط، «لا يصوّر العملية الجنسية بشكل



إباحي». دعوى المصادرة هنا دعوى باطلة. لو صوّر كتابُ «حديقة الحواس» العملية الجنسية (ما أبشع لفظة «عملية»، وما أغنى دلالتها في فضح المفهوم «العيادي» للجنس، أبشع المفاهيم على الاطلاق) لما منعه الرقيب، تماماً كما أنه لا يمنع الكتب الطبيّة التي تعالج هذا الموضوع بحجة الحديث عن الزواج، والتي تملأ مكتبات الأرصفة.

ما يغيظ الرقابات هو هذا السرّ المحيط بالجنس، بل بالجسد، في الأدب الايروتيكي.

لان السرّ يتنامى في حلم القارىء حراً على هواه.

بينما «واقعيّة» البورنوغرافيا تقتل الرغبة في مهدها.

***

«حديقة الحواس» كتابة تطارد الفكرة حتى بداياتها ونهاياتها، حتى جذورها وذراها. كتابة تُعنى بالكلمة كما تعنى الرغبة بالحلم أو كما يُعنى الحلم بصورة الجسد.

وبين الخَدَر واللسْع.

***

بعد قرار منع روايته «عشيق الليدي تشاترلي» في انكلترا بعث د. هـ. لورانس إلى إحدى صديقاته برسالة قال فيها:

«قضية البوليس هذه تسحقني ضجراً وقرَفاً. ما عدت أريد ان أسمع شيئاً عن انكلترا. كيف يجوز السماح لهؤلاء (...) باهانة رجلٍ لا يستطيع الدفاع عن نفسه؟ تصاب انكلترا بجنٍ مقزّزٍ ما أن يتعلق الأمر بالنقاء».

***

يدور الايروتيسم على أفكارٍ أكثر (بل ربما: لا على) مما يدور على أجساد. ميدانه النفس، الخيال، الذهن، الروح، بالاضافة إلى الجسد. الجسد، في هذه الممالك، ضحيّة أكثر مما هو بَطَل. ضحيّة التداعيات حوله، الغوص من خلاله على ما يتجاوزه هبوطاً وصعوداً، والتهويم والتحديق والفرار، عَبْره وبه ومن أجله، نحو ما قد يعطي أملاً بنسيان العدم.

***

حتى عندما نمجّد جسداً، وبأشدّ العبارات ماديّة، نمنحه غنائيّة تنأى به عن حدوده المادية. ما إن ننظر إليه حتى يفلت من قفصه.

***

عند الانطلاق، نرى أن فكرة الخطيئة اللاصقة بالجسد عبودية ينبغي الخلاص منها.

بعد قليل، أو كثير، نكتشف ما كان دائماً نائماً وراء كلماتنا: أن فكرة الخطيئة تلك إنما هي هديّة قُدّمت سرّاً إلى الجسد، وأن المطلوب ليس تحطيمها بل تجيير حيويّتها إلى الرغبة، فتكون الحرية لا حرية الاباحة المبتذلة، انما حرية اختراق دائم لحَظْرٍ دائم.

***

هناك أنواع «صحيّة» من الايروتيسم. لعل لورانس ذاته أحد ممثليها. كذلك ايمانويل ارسان، أو من يكتب تحت اسمها. أُحبُّ في هذه الكتب الشغف بالحياة شغفاً التهابياً، متفاخراً باللذة متفائلاً فرحاً و«مناضلاً» من أجل حريّة الحواس.

لكني أُسحَر، أكثر منها، بذلك النوع الآخر من الايروتيسم، حيث الجمال، والجمال الأنثوي بخاصة، يوحي الرهبة والخوف.

***

جسدُ امرأة بعد المتعة إما صحراء وإما نسيمُ الجنّة. الفرق في درجة الحبّ.

الأمر نفسه ينطبق على المرأة. اذا كانت تحب الرجل، تحب، بعد المتعة الجنسية وقبلها وأثناءها، كل شيء في



جسده، حتى البشاعات.
تغدو أمّه.

***

تمحيصُ الرغبة حتى بلوغ الروح. الإبحار في الجسد حتى التلاشي في النور المتفجّر من صميم هذه «المادة» المُحتقرة ظلماً.

***

لا أدب ايروتيكي من دون دَفْق كلامي ولا أدب ايروتيكي من دون صمت كثير.

الدفق، لان الكلام هو أحد أعمدة الايروتيسم. فالكلام هو الهذيان الذهني، والطوفان الخيالي، والعربدة الحلميّة الهائجة. حتى ليغدو في بعض الحالات هو الجنس كلّه.

والصمت، لان أعمق وأعنف ما في اللحظة الايروتيكية، لا يحتمله الكلام، ولا يحتمل الكلام. بل، يَسُوقه كلامٌ ما، هو ذلك الأعمرُ ما يكون بالصمت.

***

«الفن «شرير» مثلُه مثل الحبّ. الفن والحبّ محرمان «بالقوة» - أو لا يكونان». (بول فاليري).

***

أعود إلى «حديقة الحواس»

يُقال عادةً، في تبرير مصادرة كتاب، إنه مَثَل عاطل، إذا قلّده قارئه سيصاب إصابةً ما في انسانيته، الخ...

أيّ أذية في «حديقة الحواس»؟

أيّ أذيّة في كتاب يغوص، بتحديق الوجدان وشحذ الشعور، على تجربة صعبة وخلابة، جنونية ومقدّسة، أساسيّة ولُعْبيّة، هي تجربة التجذيف بين رغبة الجسد ورغبة الكتابة؟

«وحدي الآن، أُدرك أنني وحدي. لا أذكر ما حدث بالتمام. لا أذكر إلاّ أنني أكتب، أكتب كي لا أموت، كي أموت الموت الذي لم نمتْه معاً. وحدي أمام أوراقي...

«أكتبُ لأدرك غيابها، لأدرك أن الكتابة عاجزة عن أسرها. لأدرك أن الكتابة لا تكون إلا في لحظة غيابها، في لحظة احتراقها، كالرغبة التي تظلّ رغبة في رغبةٍ غائبة أبداً».

مَنْ لا يلفحه ريح المأساة المتصاعدة من الكتاب، عَبَقُ العزلة رغم الشَبَق، جحيم اللحظة حضوراً وغياباً، تمزّقُ القلب، كيف يشعر، كيف يمكن أن يشعر، أن يشعر بأي شيء آخر؟

مَنْ لا يرى الحبّ في طيّات هذا التيه، في ثنايا هذه العلاقة التي تبدأ في الحقيقة من علاقة الكاتب بجسد كلمته وروح لغته، فضلاً عن علاقته بهاوية المرأة وابي هول الرغبة، مَنْ لا يرى بوح الوجدان المعذب الباحث عن مُطْلق في قَعْر المَجْمَرة، عن عينين تظلاّن تتوّهجان تحت الرماد، كيف يرى أيّ شيء آخر؟

***

كان أحدهم يسألني: «ما رأيك لو ترجمنا الماركي دو ساد إلى العربية؟»...

أيّ عربية ما دامت بلادنا تضيق بكتاب بريء كـ«حديقة الحواس»؟

وأي أمل في لغةٍ ستظل معتقداتنا وأنظمتنا تمنعنا من أن نكتب بها وننقل اليها ونرى فيها ما نحبّ؟

... الأمل بالذهاب إلى النهاية في مراكبنا، نَجْنح ونهبّ، ولا نلْوي على شيء. □



الشاعر وديع عقل في وصيته الأخيرة:

حاذروا الصحافة والشعر!

جورج طراد

■ لولا قصيدتان اثنتان، لَنَسي معظم الناس أن هناك شاعراً لبنانياً لمع اسمه، أوائل القرن الحالي، هو وديع شديد عقل (١٨٨٢ ـ ١٩٣٣) القصيدة الأولى وطنية، كنّا نتعلّمها، ونحن تلامذة، في دروس الشعر والاستظهار، يتناول فيها الشاعر بطريقة «شوفينية» على أسلوب العصر، موضوع لبنان فيغدق عليه المديح ويجعله، قبل الفردوس، من أرقى اختراعات الله إلى ان يقول:

(...) واخْلَعْ نعالك قبلَ دوْسِ ترابِهِ
فترابُ لبنان رفاتُ رجالِهِ
(...) وانزِلْ عليه خالعاً ثوبَ الضنى
ما بين خال المنحنى وظلاله
(...) وأحبه وديارُهُ مأنوسةٌ
وأحبّه في وحشة من آلِهِ (...).

أمّا القصيدة الثانية فغزليّة إباحية قد يندى لها جبين عمر بن ابي ربيعة خجلاً. لذلك لم يكن من المألوف نشرُها، لجرأتها، في الكتب المدرسية. لم أعد أذكر أين عثرنا على نصّها، فَرُحْنا نتناقلها همساً، ونتناقل مخطوطات عنها سراً، كي لا يضبطها معنا المعلمون الصارمون فيقع المحذور. واليوم، عندما نتذكّر تلك القصيدة نُدرك كم كان وديع عقل مبكراً في غزله الإباحي، حيث سبق نزار قباني سنوات طويلة، فأُدْرِجَتْ قصيدته تلك على لائحة الممنوعات المحظور نشرها وتداولها. لكن، وعلى قاعدة «المحجوب مرغوب»، حفظنا قصيدة «ثُريا» عن ظهر القلب فعلقت في الذاكرة ولم تبارحها حتى الآن. لا غرابة في هذا فوديع عقل، كما اكتشفنا لاحقاً، اشتهر باسم «شاعر ثريا»، تماماً كما بالنسبة إلى «مجنون ليلى» أو «جميل بثينة».

من مخزن الذاكرة نستخرج النص المحظور الذي صيغ بأسلوب لغوي متين، على طريقة العرب القدامى، دون ان يُهمل حركية النبض التي تلامس الدعابة والظرف في تصرف حبيبة تتظاهر بالعفة وتشكو جرأة الحبيب، ولكنها تضمر الرضى وتبحث عن المزيد.

تقول القصيدة:

١ ـ شَكَتْني «ثريّا» إلى والديّا
وقالتْ: فتاكم تجنّى عليّا.
٢ ـ حَسَا الخَمْرَ حتى استطارتْ هُدَاهُ،
فشدّ وألوى عليّ ناهديّا.
٣ ـ وبالرغم مني تَرَشّفَ ثغري
وَطَوَّق نَحْري ولاكَ المحيّا.
٤ ـ قد امتص شَهْدي وزَعْفَرَ وردي
وعاثتْ يداهُ برمانتيا.
٥ ـ أتى كلَّ هذا وولّى، فخلّى
فؤادي وَقيداً وعَيْنيَّ ريّا.
٦ ـ وظلّتْ ثريا» تغالي وتبكي
فهاج بُكاها بُكا والديّا.
٧ ـ وفاوَضَ أُمّي أبي في فتاها
وقال: إلامَ تماديهِ غيّا؟
٨ ـ فقالتْ: سيُضْمي وأُسْديهِ نصح
ولا ذَنْب إلاّ لتلك الحميّا.
٩ ـ متى جاءَ أخلو به في خِبائي
وأكْتِنُ خديَه بين يديّا.



١٠ ـ وأمْتصُّ مِنْ فيهِ خمراً حساها
فيصحى من السكْرِ شيئاً فشيّا.
١١ ـ فقالتْ ثريّا: اذا كان هذا
الدواءُ دواهُ كِليهِ إليّا.
١٢ ـ انا بامتصاص المراشِفِ أدْرى
وما اعتاد فوهُ سوى شفتيّا!

من الواضح ان في هذه القصيدة، إضافة إلى أسلوبها المتين وروح الدُّعابة وتحليلها نفسية الحبيبة، نغميّة صوتيّة مميّزة وايقاعاً داخلياً، يضاف إلى الايقاع الوزني التقليدي، ليُلف القصيدة بموسيقى مؤثرة. فـإيقاع حرف «الياء»، في البيت الثـالث مثلاً، يلعب دور اللازمة الصوتيـة ويقوم بمهمـة تقسيم البيت بشـطريه إلى أربعـة أجزاء متساوية. كذلك الأمر بالنسبة إلى الشطر الأول من البيت الرابع. أيضـاً ثمة نغميّة ناجمة عن تداخل صوتي فونيتيكي بين «السين» و«الصاد» في صدر البيت الثامن (٢ «سين» ـ ٢ «صاد») وفي كلّ البيت العاشر (٢ «سين» ـ ٢ «صاد»).

لسنا في صدد تحليل هذه القصيدة أسلوبياً، أو دراستها فونيتيكياً، على الطريقة التي راجتْ مؤخراً في الـدراسات النقـدية. انمـا كلّ ما نبغيه هو التأكيد على ان ما يساعد الشعر على الرسوخ في الذاكرة، ولو بطريقة لاشعوريـة، ليس الايقاع الخـارجي أو الفكرة فحسب، ولكن كـذلك الايقـاعات الـداخلية، الحروفية والصـوتية، التي قـد يُـدرجها بعضهـم في بـاب «لزوم مـا لا يلزم»؛ في حين انها أسـاسية ورئيسـة في اعتقـادنـا. فقصيـدة ابن زيـدون الانـدلسي «أضحى التنائي»، تمثيلاً لا حصراً، اكتسبت جزءاً كبيراً من مقومات عبورها العصـور، من خلال تكـرار نغميّة حرف النون، إملائياً أو صـوتياً (التنوين)، أكثر من مائتيْ مرّة في القصيدة.

نـوقف الانجراف التلقـائي في تيّار التحليل الاكاديمي لنعود إلى وديع عقل ونكـرّر انه لـولا هاتـان القصيدتـان، الوطنية والغزليّـة، لخَمُلَ ذكْرُه ونسيه الجيل الجديد تماماً. وفي هـذين الخمول والنسيـان إجحافٌ كبير لا يستحقه شاعر وصحافي ذو تجربة عميقـة مثل وديـع عقل.

صحيح ان معظم أشعار وديع عقل قد جُمعت بعـد غيابـه، وبناء على وصيته، في ديوان يحمل اسمه صدر في العام ١٩٤٠، مع مقدمة للشاعر الدكتور نقولا فياض الـذي اشتُهرَ بـترجمته المعـروفة لقصيـدة «البحيرة» للشاعر الرومانسي الفرنسي «الفونس دولا مارتين». لكن الصحيح أيضاً هو ان معظم قصائد الديوان يندرج ضمن باب شعر المناسبات الذي يبقى، على الرغم من مقدرته المبدئية على تجاوز إطار الحادثة المباشرة، ملتصقاً بالعابر، مقصراً عن الثابت. وهذا مـا أشار إليـه الباحث حسيب عبـد الساتر في تناولـه شعر وديـع عقل في مجلة «الفصول» اللبنانية (العدد٩ ـ ١٩٨٣).

إضـافـة إلى الـديـوان تـرك وديـع عقـل ستـة آثـار أخـرى: ٤ مسرحيـات، ودراسة عن «زراعة التبغ في لبنان». كما ان لـه شرحاً لرسالة الغفران لابي العلاء المعري لم يُنْشر بعد.

واذا كان ديوانه الشعري هو أبرز نتاجه، فان يوسف أسعـد داغر في الجزء الثاني من كتابـه «مصادر الدراسـة الأدبية» يتنـاول أسلوبه الشعري فيقرر انـه «بدوي المبنى، حضَري المعنى». لكننـا نعتقد ان في هذا الحكم المطلق تجنياً على وديع عقل الذي وان كان شعره متين السبك فانه ليس بدوياً مطلقـاً. ودليلنا عـلى هذا انسيـاب مبناه، في أحيـان كثيرة، حتى يـلامس التركيب الشعـري العـامي، خصـوصـاً عنـدما يصدر عن معانـاة تذكـرنا بيـأس ابي العتاهيـة وبوجـودية ابي العـلاء. في هذا الاتجـاه نتـذكـر لـه بيتـين يصف فيهـما حـالتـه، في قصيدتين مختلفتين. يقول في الأولى:

أكابدُ همّاً لو توزّع نصفُهُ
على الناس لم يسلمْ من اليأس واحدُ

ويقول في الثانية معلناً قنـوطه من كـل ما كـان وما هـو كائن ومـا سيكون لدرجة طلب الموت لنفسه:

وأغبطُ كلّ مَنْ قدْ ماتَ قبلي
وأندبُ كلّ مَنْ قد عاش بعدي

وثمة جانبٌ آخر في حياة وديع شديد عقل، هو جانب الصحافي. فلقد تسلّم مراكز قياديّة في لجنة الصحافة التي أصبحت في مـا بعد نقابة الصحافة في لبنان، وهو من بين مؤسسيها البـارزين إذ ترأسهـا مرتين. وتولى تحرير مجلة «كوكب البرية» من العـام ١٩١١ إلى العام ١٩١٥. كذلك اشترك في تحرير «النصير» و«البـرق». بعدهـا، وفي العـام ١٩٢٠، أصـدر «الأحـوال». وفي العـام ١٩٢١ اشـترك مـع «شـاعر الأرز»، شبلي المـلاّط، في إصـدار جريـدة «الـوطن» حيث انصرف إلى مهامه التحريريّة فيها حتى العام ١٩٢٩، إذ أصدر وحده «الراصد» حتى وافاه الأجل.

وخـلال عمله في الصحـافـة، انتخب رئيسـاً للمجمـع العلمي اللبناني. كذلك شارك في الحياة السياسية المحلية اذ انتخب نـائباً في جبل لبنان. ويـروي الصحافي اللبناني المعروف سعيـد فريحـة، في إحدى حلقات «الجعبة» التي نشرها في «الصياد» خبراً عن وديع عقل وصحيفة «الراصد»، فيؤكد: «كنت أحبّ وديع عقل، وأتـابع قـراءة جريدته متأثراً بأسلوبه الواضح الأنيق وروح التورية في مقالاتـه التي هي من نوع: «خبّرونا كيف نعيش». ويمضي سعيد فـريحة مشـدّداً على اخلاقية وديع وتشجيعه للصحافيين الناشئين، ماديـاً ومعنـويـاً، فيقـول في الجعبـة نفسهـا: «ولم يكن استـاذي ومعلمي وديـع عقـل يكتفي بنشر رسائلي، بـل خصّص لي مـرتبـاً شهـريـاً قـدره ليـرتـان عثمانيتان، وأخـذ يكتب لي مشجعاً، ومتنبئـاً باني سـأكون «من كبـار المنشئين»، على حد تعبيره، ودليله انه « لا يصحح لي خطـأً في اللغة وأقع فيه مرّة ثانية»».

وباستثناء سعيد فريحة وقلة قليلة من الأوفياء، يتضح من خلال قـراءة المقالات القليلة التي تنـاولت وديع عقـل، انـه عـاش حيـاتـه معانياً، وانه جوبه بالجحود من أكثر الذين خدمهم في حياته.

واذا كان المجال هنا، لا يتّسع لتناول قيمته كشاعر وحـامل قلم، فانه قد يكون من المفيد الإشارة إلى ان وفاته المبكرة، واولاده صغار ومحتـاجـون، قـد ابعـدتـه عن دائـرة الضـوء، بعكس زميله ومجـايله الأخطل الصغير (بشـارة الخوري). وقـد يكون كـذلك مفيـداً القول بوجوب مـراجعة آثـار وديع عقـل، في ضوء دراسـات رصينة، تفيـه بعض حقه، وتضعه في المكان الذي يستحق بين مجايله.

في مطلق الأحوال، ما يمكن قوله هنا، ان وديع عقل عكس روح عصره الأدبية حيث جمع الشعر والنثر واشتغل بالصحافة، مثله مثـل أبنـاء جيله وابرزهم الأخطل الصغير والياس ابو شبكة في الوطن، ونسيب عريضة وميخائيل نعيمة في المهجر.

وبين أيدينا نص الوصيّة الأخيرة التي تركها وديع عقل لأولاده الخمسة، وكانت كبيرتهم يوم وفاته في الحادية عشرة، وصغيرهم في أواسط عامه الثالث. وأهمية هذه الوصية ـ الوثيقة لا تنبع فقط من كونها مجهولة، ولكن كذلك لعمق النظرة التي تشف عنها وللرؤية الاستشرافية التي تعكسها. فتمثيلاً لا حصراً، نصح وديع عقل لأولاده عدم الاشتغال في الشعر والصحافة. كذلك رغبهم في الهجرة إلى الولايات المتحدة الأميركية للاقامة فيها بدلاً من وطنهم لبنان. وكم تبدو نظرة وديع عقل مستبقة وثاقبة، حين نعلم ان ما أوصى به ابناءه قبل اثنتين وستين سنة، هو الموقف الذي يسعى كثير من اللبنانيين اليوم لتحقيقه من خلال حصولهم على حق الإقامة في الولايات المتحدة!

نص الوصية

«(. . .) أنا وديع بن شديد بن بشارة فاضل ابي عقل، من قرية معلّقة الدامور في جبل لبنان. كان مولدي في ١٥ شباط ١٨٨٢.

ومولد زوجتي ادال بنت حبيب لبّس نعمة في (؟؟).

ومولد بكر أولادي، العزيزة مي في منتصف ليل أول آب سنة ١٩٢٢.

ومولد ولديَّ التوأمين العزيزين انطوانيت وانطوان في صباح يوم ٢٦ حزيران سنة ١٩٢٤.

ومولد ولدي العزيز جان في منتصف الساعة السادسة من يوم ١٣ حزيران سنة ١٩٢٧.

ومولد ولدي العزيز شديد في الساعة العاشرة من يوم ٨ شباط سنة ١٩٣١.

***

لقد بدأتُ تحبير وصيتي هذه في اليوم الثالث والعشرين من شهر أيار ١٩٣١ لأنني، في ذلك النهار، شعرت بانحطاط قواي بسبب الجنب الذي ألمّ بي في اليوم الخامس من تشرين الثاني سنة ١٩٣٠ وكاد يقتلني لولا رحمة الله، وأنا، حتى الساعة، ملازم منزلي وحالتي تنذرني بأنْ أجلي ليس ببعيد، فلذلك بادرتُ إلى إنشاء هذه الوصية. ولعلّ خوفي في غير محلّه فأعيش إلى ان يبلغ أولادي سن الرشد إن شاء الله.

وبعد. فأول ما أوصيكم به، يا أولادي، ان تعتصموا بدينكم الكاثوليكي، وأن تتفهموه بحقيقته، لا كما يشرحه بعض رجال الاكليروس، فانهم كثيراً ما صوروا لكم الله، سبحانه وتعالى، قاسياً عاتباً يرمي إلى قعر الجحيم بمن يأكل لقمة من اللبن يوم الأربعاء أو يوم الجمعة. وهذا خطأ محض، فان الله أب شفيق رحيم لأنه كلي القدرة، ولأنه بذاته محبّة. فاعبدوا هذا الإله بالفعل، لا بالقول، فان الصلاة لا تنفع اذا لم تقترن بالعمل الصالح، ولا سيما مؤاتاة الفقير ومؤاساة البائس. وأنا لا أنصح لكم بمصادقة رجال الاكليروس، ولا أشير عليكم بعدائهم، بل أوصيكم بالتزام العزلة عن شؤونهم، فاني جرّبتهم وعرفتهم وخدمتهم خدمة خالصة فكان جزائي منهم النكران.

وأوصيكم، بعد دينكم، بأمكم. فهي امرأة نبيلة، تقية، شريفة، تستحق كل إكرام فأقيموا على طاعتها، واياكم ان تغيظوها أو ان تتخلّفوا عن واجباتكم نحوها. وأوصيكم، بعد والدتكم، بانفسكم طالباً منكم أنْ تداروا اجسادكم ولا ترهقوها. واياكم والتدخين أو شرب المسكرات. وإياكم إياكم والسهر، فهو هدّام الأعمار. ناموا باكراً وقوموا باكراً ولا تصوموا أبداً، بل تناولوا الطعام في الصباح قبل القهوة.

وأوصيكم بأبناء اعمامكم. كونوا لهم أخوة وتجاوزوا عن كل إساءة تبدرُ منهم إليكم وأوصيكم باخوالكم وخالاتكم فانهم قد تعبوا على تربيتكم. وأوصيكم بالاّ تتزوجوا الاّ عندما تصير مواردكم من المال كافية للقيام بأوْدِ عيالكم. فقد تزوّجت وأنا فقير، وتركتكم من بعدي فقراء. وهذه لوعة ترافق نفسي إلى الأبدية (. . .)

وأحذّركم من آفاتِ هذا العصر، ولا سيما الأزياء المنكرة والرقص وخضب الخد والشفاه وما شاكل ذلك.

جوبه بالجحود من الذين خدمهم في حياته

وأوصيكم بالانصراف إلى العمل بعد ان تحصلّوا العلوم الكافية. تعلّموا اللغات النافعة لكم في حياتكم. وحاذروا التعلّق بالشعر، لا تشتغلوا بالصحافة، ولا ترغبوا في وظائف الحكومة، وقاطعوا السياسة كل المقاطعة. واذا استطعتم ان تهجروا هذه البلاد وتعيشوا في الولايات المتحدة الأميركية فإيّاكم ان تترددوا، لأن الأرض التي تسمونها وطنكم ليست لكم فلا تقتنوا فيها عقاراً، بل كونوا مستعدين للرحيل عنها إلى غيرها في كل ساعة.

وارغب اليكم ان تجمعوا ما تستطيعون الوصول اليه من شعري وتطبعوه في ديوان، فاني ضيعته ولم أتمكن من جمعه، وانتم تحصلون على جانب منه في مجموعات «الوطن» و«الراصد» وفي جريدتي «المعرض» و«البرق».

اني آسف لضياع شعري مني ولا أعلم أي يد امتدت إلى مجموعة أوراق كانت عندي، وفيها مسودات قصائدي، فمضتْ بها.

قصيدة «ثريا» الاباحية خلدت اسم وديع عقل

وأوصيكم بألا تحزنوا عليّ بعد موتي، وان تتجنبوا البهرجة في جنازتي. فقد أحببتُ البساطة والخمول في حياتي وأحبهما وأنا تحت التراب.

حاوروا الناس واصحبوهم على دخل. وإياكم ان تسلّموا أحدهم بكتابة من خطّكم مذيّلة بامضائكم. وتأنوا جيداً قبل ان تضعوا تواقيعكم على الأوراق، فقد يكون في ما توقّعونه سبب لأذاكم لا أذن الله.

انني أناشدكم الله ان لا تقيّدوا أنفسكم بكتابةٍ فيها ضراعة أو مدح أو ما شاكل ذلك. واستعملوا مع الناس المخاطبة باللسان دون المكاتبة.

لا تحسنوا بالناس ظناً. فقد قضيت حياتي في خدمة غيري من أبناء وطني، وجمعت مالاً كثيراً، وأنفقته في سبيل هذه الخدمة، وكان منزلي شبه فندق، وكنت أنا شبه وكيل للفقراء أقضي حاجاتهم عند الحكومة وغيرها، ولم أرَ من جزاء غير الكفر بالنعمة والجحد، فليكنْ في ما وقع لي عبرة لكم.»

وديع عقل

(كان تحرير هذه الصفحات الخميس في ٢٣ أيار سنة ١٩٣١). □

الفراديس السبعة

اقدم نص طوباوي لـ«يامبولوس» العربي في القرن الخامس قبل الميلاد

زياد منى

■ إن الاسهام العربي الماقبل إسلامي في صياغة أسس الحضارة البشرية أضحى أمراً معترفاً بـه من قبل العديـد من أهـل الاختصاص. لكن الابحاث في تلك الحقبة التاريخية ما زالت قليلة ومتناثرة مما أثر سلباً على انتشارها وتأثيرها في علم التـاريخ القـديم. والأصوات العلمية التي طرحت الجديـد في هـذا المجال بقيت، وإلى درجة كبيرة خافتة وخجولة تواجه تياراً معارضاً للمكتشفات والآراء الجديدة ذا سلطان حقيقي. في حقيقة الأمر أن المرحلة الماقبل اسلامية من التاريخ العربي ما زالت أرضاً غير مكتشفة وفي أمسّ الحاجة إلى جهد علمي مثابر ومبرمج. وحتى يأتي ذلك اليوم، يبقى ما صدر في العالم العربي من أبحاث جديدة ـ ورغم تأثيره المحدود ـ هاماً، بل وحدثاً ثقافياً أساسياً.

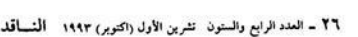
البحث العلمي في التاريخ العربي القديم يتطلب في المقام الأول العودة إلى المراجع الأولية، أي إلى النصوص التـاريخية الأصلية العربيـة وغير العربيـة. ويضـاف إلى ذلك ضرورة إعادة قـراءة المكتشفات الأثرية في ضوء منهاج علمي نقدي ومتحرر من الاحكام المسبقة. كما أنه لا بديل عن ضرورة إخراج التاريخ العربي القديم من دائرة الأساطير أولاً، وقراءة الأسطورة في التاريخ ثانياً. دون ذلك ستبقى الابحاث المختصة تدور في حلقة مفرغة تكرر المقولات نفسها لفترة طويلة.

ومن المراجع التاريخية التي لا غنى عنها في عملية إعادة النظر فيما كتب عن التاريخ العربي القديم والبدء في كتابة ثانية لذلك التاريخ، مؤلفات المؤرخين الاغريق مثل هيرودوت وسترابو وديودور الصقلي وغيرهم. وقد قام الأخير بكتابة مؤلف واسع عن جغرافية العالم الذي كان معروفاً في عهده، أي في القرن الأول قبل الميلاد. وقد أعطى ديودور الصقلي مؤلفه اسم (مكتبة التاريخ)، ووزعه على ٤٠ كتاباً في ثلاثة مجلدات. ومن كتاباته بقي جزء هام وفقد جزء آخر. وما يهمنا في هذا المجال هو الكتاب (٢/ ٥٤ ـ ٦٠) حيث سجل فيه المؤرخ الاغريقي ـ وفي مجال حديثه عن العرب ـ مكتشفات جغرافية إثنية لشخص يسمى «يامبولوس»، وغـير الاسم لا توجـد أية معلومات أخرى تفيدنا عن جنسية الكاتب أو الفترة التي عاش فيها.. هذا يعني ان كتاب ديودور الصقلي يبقى هو المرجع الوحيد الذي يمكن العودة إليه عند محاولة الاقتراب من «يامبولوس» وكتاباته عظيمة الاهميّة.

عربي متأغرق

بالعودة إلى المراجع المختصة نجدها تشير إلى «يامبولوس» على أنه كـاتب اغريقي. لكن ليس هنـاك إجماع بـين أهل الاختصاص على ذلك حيث ان البعض يشير اليه على انه عربي «متأغرق» وهذا بحدّ ذاته ينفي صفة الاجماع عن أصول «يامبولوس». لكن هناك اجماعاً بين أهل الاختصاص على ان اسم «يامبولوس» ليس يونانياً. وهناك اجماع آخر على الأصول «السامية» للاسم. وهنـاك من أهـل الاختصـاص مَن بحث أصول «يـامبولوس» فرأى في الاسم تحريفاً لغوياً لكلمة (نبل) الآرامية القديمة، والتي تعني بعربيتنا الفصحى (ضعيف، قصيم ضئيل، وهن). امـا حـرف السين فهـو إضافـة يونانية معتادة للاسماء المستعارة من اللغات «السامية»، وكـذلك التبادل بين حرفي الميم والنون. وعلى ذلك يوجد اجماع. لكن المسألة الجديرة حقاً بالمناقشة هي التفسير الآرامي للاسم. فمن الممكن ان «يامبولوس» الطفل كان ضعيف البنية عند ولادته، لكن من المنطقي ان يقوم والداه باطلاق اسم (قوي) عليه، وذلك كنوع من التفاؤل،

(*) يصدر له قريباً كتاب «جغرافية التوراة مصر وبني اسرائيل في عسير» عن رياض الريّس للكتب والنشر ـ لندن.



وليس العكس. وهذه ظاهرة نراها تحدث في مجتمعاتنا حتى الوقت الحالي. هذا فيما يخص منطقية التفسير الآرامي للاصل. ومن ناحية أخرى فقد وصلنا عدد كبير من الأسماء الآرامية، لم يُصَغْ أي منها بصيغة المضارع، أي (يفعل). وهذا يضيف شكوكاً إضافية حول صحة الأصول الآرامية المقترحة لـ «يامبولوس». كان الجدير بأهل الاختصاص السير خطوة إضافية واحدة في عملية البحث عن أصل الاسم والشخص، لكنهم لم يفعلوا لاسباب واضحة. ان الاستعانة بالعربية الفصحى تحل المشكلة منطقياً وعلمياً، ودون ان يكون المرء مضطراً للتفقه فيها. فعند مراجعة قاموس (تاج العروس) على سبيل المثال، نجد ورود اسم (نبل) للدلالة على (رامي النبال). وفي القاموس نفسه ان (النبال ـ وجذرها الثلاثي نبل) كانت كنية تطلق على الرجال وبالمعنى آنف الذكر نفسه، لكن هناك آثاراً نبطية نقلت إلينا اسم علم مذكر بصيغة (نبلو ـ وجذرها نبل) المرادف لاسم (نبيل) بالعربية الفصحى. ومن المعروف ان النبط كانوا عرباً (وعاصمتهم البتراء في القطر الاردني) على الرغم من استعانتهم بالأحرف الآرامية لتسجيل ابداعاتهم المادية والروحية. وهكذا نرى وجود ركيزتين علمية ومنطقية للاصول العربية للاسم وصاحبه، خاصة عندما نعلم انه كان ينتمي إلى طبقة التجار الارستقراطية. وربما كان لاسمه علاقة بالمثل العليا التي عبر عنها في روايته وكما سيظهر لاحقاً للقارىء. هذه الأصول العربية الواضحة هي التي أجبرت بعض أهل الاختصاص على الإشارة إلى «يامبولوس» على انه عربي «متأغرق».

مثير للجدل

لكن ما هو الذي يجعل من «يامبولوس» هذا شخصية هامة ومحط جدل ونقاش لم ينتهيا؟ وما الذي أعطى لكتاباته تلك الاهمّية رغم مرور ما يقرب من ٢٥ قرناً عليها؟ الاجابة على تلك التساؤلات تبدأ بتقديم ما كتبه «يامبولوس» وذلك وفق ما ورد عند ديودور الصقلي. ومن أجل تمكين القارىء من مقارنة الاستنتاجات الواردة لاحقاً، أورد تالياً الترجمة العربية للنص الذي نشر باللغة الانكليزية والتي يمكن اعتبارها أمينة ودقيقة إلى حد كبير. أما ذوو الاهتمام والاختصاص بفقه اللغات القديمة فيمكنهم العودة إلى النص الأصلي المسجل باللغة اليونانية القديمة. وفيما يلي النص الكامل لما ورد عن «يامبولوس» وكتاباته وكما وردت في (مكتبة التاريخ) لديودور الصقلي:

«وفيما يخص الجزر التي تم اكتشافها في المحيط الذي في الجنوب[1]، وكذلك القصص الرائعة التي تروى بخصوصها، فسنقوم بتقديم عرض مختصر عنها بعد عرض الأسباب الدقيقة التي قادت إلى اكتشافها.

لقد كان هناك شخص معين اسمه يامبولوس، كرس نفسه ومنذ الصبا لمتابعة العلم. وبعد وفاة والده الذي كان يعمل بالتجارة، قام هو أيضاً بممارسة تلك المهنة. وفي إحدى رحلاته الداخلية إلى الاقليم المنتج للتوابل[2]، والواقع في جزيرة العرب، اختطف هو ورفاقه المشاركون في الرحلة من قبل مجموعة من اللصوص. وفي البداية أجبر هو ورفيق له على العمل كراعيين لدى مختطفيهما. لكنهما اختطفا مرة أخرى من قبل الاثيوبيين الذين نقلوهم إلى ساحل اثيوبيا[3]. وسبب اختطافهم في المرة الثانية مرجعه سيادة اعتقاد بين الاثيوبيين ان انتماء يامبولوس ورفيقه لشعب آخر يجعلهما مؤثرين في طهارة البلاد الاثيوبية. وقد ساد ذلك الاعتقاد بين الاثيوبيين منذ عشرين جيلاً أو ستمائة عام، وتمت الموافقة عليه من قبل النبوءة الآلهية. وعندما حل موعد التطهر عبر يامبولوس ورفيقه، تم بناء زورق يتسع لهما وفي الوقت نفسه قادر على تحمل عواصف البحار. وقد جرى امدادهما بمؤونة تكفي لفترة ستة أشهر. وبعد ذلك أمرا كلاهما بالصعود إلى الزورق والابحار بعيداً عن الشاطىء، وذلك عملاً بمقولة النبوءة. كما أمرا أيضاً بتوجيه دفة الزورق باتجاه الجنوب حيث أكد لهما انهما سيصلان إلى جزيرة سعيدة مأهولة بأناس ذوي طباع نبيلة، كما انهما سيستمتعان بالسلام وبحياة رغيدة فيما لو تمكنا من الوصول اليها. وفي الوقت نفسه فقد تم تحذيرهما من العودة إلى مكان الانطلاق فيما لو تخوفا من أهوال البحار. وفي تلك الحالة فقد أبلغا انهما سيعاملان كشخصين غير ورعين جلبا الدماء للأمة بأكملها، وبالتالي عليهما مواجهة أقصى العقوبات. لذا أقام الاثيوبيون احتفالاً كبيراً في البحر قدموا خلاله أعظم ضحية وذلك بتوجيه يامبولوس ورفيقه في رحلة البحث عن الجزيرة، وبالتالي تطهير الأمة التي أرسلتهما عملاً بمقولة النبوءة الكهنوتية. وبعد رحلة طالت لمدة أربعة أشهر تقاذفت خلالها الرياح زورقهما، قذفتهما الأمواج على شاطىء الجزيرة التي أبلغا عنها. أما الجزيرة فقد كانت دائرية الشكل بقطر يقرب من الخمسة آلاف ستادي[4].

وعندما اقترب زورق يامبولوس ورفيقه من الجزيرة، قام بعض ناسها بسحبه إلى الشاطىء حيث احتشد السكان مدهوشين لرؤية الغريبين القادمين من البحر. لكنهم عاملوهما بطريقة مشرفة وشاركوهما حاجات الحياة التي ينتجها وطنهم».

وينتقل ديودور الصقلي بعد ذلك ليقدم، وعلى لسان «يامبولوس»، وصفاً للجزيرة وسكانها وحياتهم فيسجل:

جنة على الأرض

«إن سكان الجزيرة يختلفون في طباعهم واخلاقهم وبنيتهم الجسدية وبشكل كبير عن البشر المقيمين في المناطق المأهولة من العالم المعروف. فهم متماثلون في شكل الجسد الذي يصل طوله إلى أربعة أذرع. لكن عظامهم قابلة كالوتد للانثناء إلى درجة ما، ثم العودة إلى شكلها الطبيعي. أجسادهم على جانب كبير من النعومة، لكنها أقوى من أجسادنا، ذلك انهم عندما يمسكون بشيء ما لن يكون بمقدور أي شخص انتزاعه من قبضتهم. أجسادهم خالية تماماً من الشعر سوى ما يغطي الرأس والحاجبين والجفون والذقن. لكن باقي أنحاء الجسد ناعمة للغاية بحيث تخلو من أية شعرة على الاطلاق. كما ان السكان على جانب كبير من الجمال، وهم متناسقو البنية. فتحات آذانهم هي أكثر اتساعاً من فتحات آذاننا، ونمت قربها زوائد لحمية تشبه الصمّام قادرة على الإنغلاق. ولألسنتهم خصائص هي جزئياً من عمل الطبيعة والباقي أضافوه هم بشكل مصطنع، والمقصود بذلك ان لسان الفرد منقسم إلى حدّ ما، لكنهم يزيدون من ذلك الانشطار بحيث ينقسمان كلسانين حتى القاعدة. وكنتيجة لذلك، فانهم يمتلكون براعة كبيرة فيما يتعلق بالأصوات القادرين على النطق بها، بحيث انهم ليسوا قادرين على تقليد كافة اللغات فحسب، بل انهم قادرون أيضاً على تقليد أصوات الطيور وغيرها. لكن الاعجب من ذلك كله ان الفرد منهم قادر على التحدث،

أجساد خالية من الشعر إلا ما يغطي الرأس





وبشكل طليق مع شخصين في وقت واحد اذا ما استدعى الوضع ذلك، بحيث انه يجيب على اسئلة المستفهم وفي الوقت نفسه يستمر في حديثه مع الشخص الأول. وبسبب انشطار اللسان فانهم قادرون على ذلك.

آخذين بعين الاعتبار انهم يعيشون في منطقة تقع على خط الاستواء، فان الطقس عندهم وعلى الرغم من ذلك شديد الاعتدال. لذا فانهم لا يعانون لا من الحرارة ولا من البرودة. وأكثر من ذلك، فان الفواكه في جزيرتهم تثمر على مدار العام كله. أما الليل والنهار فهما متساويا الطول، وعند انتصاف النهار لا تظهر أية ظلال عندهم حيث ان الشمس تكون في الذروة.

ووفق أقوال سكان الجزيرة أنفسهم، فانهم يعيشون في مجموعات قائمة على القرابة والتنظيم السياسي، بحيث لا يزيد عدد أفراد المجموعة عن أربعمائة فرد. ويقضي السكان أوقاتهم في المروج حيث تزودهم الطبيعة بالكثير من الحاجات: فبسبب خصوبة أراضي الجزيرة واعتدال الطقس هناك فإن الطبيعة تنتج الخيرات من تلقاء نفسها وبكميات تزيد كثيراً عن حاجات السكان. فعلى سبيل المثال ينمو هنالك نوع من القصب بكميات وفيرة وينتج ثماراً كثيرة تشبه إلى حد بعيد البيقة البيضاء (الأرز؟). وعندما يجمع السكان تلك الثمار فانهم ينقعونها في ماء دافىء حتى يصل حجمها إلى حجم بيضة الحمام. بعد ذلك يقومون بسحقها وجرشها بأيديهم ويعجنونها على شكل الرغيف الذي يخبز ويؤكل ومذاقه حلو. ووفق ما يروون، فهناك في الجزيرة ينابيع كثيرة للمياه، منها الدافىء الذي يستخدم للاستحمام واراحة الجسد، ومنها البارد ذو المذاق العذب والمفيد صحياً. وعلاوة على ذلك، فإن السكان يعطون اهتماماً فائقاً لكافة فروع العلوم بشكل عام، ولعلم الفلك بشكل خاص. ابجديتهم تحوي سبعة أحرف فقط، لكن من ناحية النطق فإنها تساوي ثمانية وعشرين صوتاً. ويتم تحصيل تلك الأصوات الإضافية عبر إمكانية رسم كل حرف بأربعة أشكال مختلفة بحيث يعطى كل منها أصواتاً متباينة. لكنهم لا يسجلون لغتهم أفقياً كما نفعل نحن، بل عمودياً ومن أعلى إلى أسفل. ويبلغنا السكان انهم يعيشون حياة طويلة للغاية بحيث يصل عمر الفرد إلىماية وخمسين عاماً خالية في معظمها من الأمراض. لكن في حالة إصابة أحد منهم بالكساح أو أضحى يعاني من عجز جسدي، فانه مجبر ـ وفق عرف صارم ـ ان ينسحب من الحياة. كما يوجد عندهم عرف آخر يفرض على كل فرد أن لا يعيش أكثر من فترة محددة عليه عند بلوغها الانسحاب أيضاً وبطواعية من الحياة. ويتم ذلك بطريقة عجيبة، فهنالك في الجزيرة ينمو نبات ذو طبيعة فريدة، فعندما يتسلق المرء عليه يغرق في سبات لا شعوري ويموت بطريقة رقيقة للغاية.

وكما نبلغ، فانهم لا يتزوجون، لكنهم يملكون الاطفال بصورة جماعية. كما انهم يرعون شؤون المواليد الجدد كما لو كان منهم طفلهم الخاص، ويحبونهم بشكل متساو. وعندما يكون الاطفال في سن الرضاعة فإن المنافسة بينهم غير موجودة ولا يعانون من أية اضطرابات مدنية. كمت انهم لا يكلّون من اعطاء أقصى الاهتمام للود والالفة الداخليين.

ووفق ما وردنا، فهناك أيضاً حيوانات في الجزيرة. وتلك الحيوانات صغيرة في الحجم، لكن بسبب شكل الجسد وفعالية دمائها تعتبر من عجائب الطبيعة. فشكل الحيوان دائري ويشبه السلحفاة إلى حد كبير، وجسده مخطط بشريطين أصفرَي اللون على الجانبين.

وفي نهاية كل شريط هناك عين وفتحة فم. وعلى الرغم من وجود أربعة أفواه وأربع عيون فإن الغذاء يصب عبر بلعوم واحد وفي معدة واحدة. وفي أسفل الجسد توجد أرجل كثيرة تؤهله للمشي في كافة الاتجاهات وبسهولة تامة. ووفق ما يقول أهل الجزيرة، فإن لدم الحيوان فعالية مميزة في لصق الأعضاء الجسدية حديثة البتر. ويمكن لصق الذراع المقطوعة بذلك الدم بشرط ان يكون البتر جديداً. وهذا ينطبق على كافة الأعضاء التي لا تعتبر أساسية لحياة الفرد. وتحتفظ كل مجموعة من السكان بطير كبير الحجم وذي طبيعة مدهشة يستخدم لاختبار الحالة النفسية للمواليد. ويتم وضع الرضيع على ظهر الطائر، الذي يحلق به. والرضيع غير القادر على تحمل الرحلة تلك، والذي يمتلىء رعباً، يطرد (يقتل؟) ذلك انه من المنطقي انه لن يعيش طويلاً ولن يكون ذا فائدة للمجتمع.

والرجل الأكبر سناً في كل مجموعة يتسلم زمام القيادة فيها ويعامل كملك ويطاع من قبل كافة الأفراد. وعندما يغادر ذلك القائد الحياة وفق العرف المعمول به بوصوله إلى سن المائة والخمسين يليه في تسلم زمام القيادة الرجل التالي من ناحية السن. أما البحر المحيط بالجزيرة فهو ذو تيارات قوية ومد وجزر كبيرين، كما انه حلو المذاق. أما النجوم المعروفة في سمائنا مثل الدب القطبي وغيره الكثير، فيمكن رؤيتها أيضاً هناك. أما عدد الجزر فهو سبع متساوية في الحجم والمسافة التي بين كل منها، وتسري في جميعها القوانين والعادات نفسها.

كل شيء بحسبان

وعلى الرغم من ان السكان يتمتعون بكميات وافرة من كافة ما ينمو في الجزيرة فانهم لا يبالغون في التمتع بها، بل انهم يمارسون ضبط النفس ويتبعون حياة البساطة، ولا يأكلون أكثر من الحاجة الجسدية. اللحم وكافة المأكولات التي تطهى أو يتم شيها يقومون بتحضيرها بأنفسهم. أما كافة المأكولات الأخرى مثل المتبلات والتوابل فيتم اعدادها وببراعة من قبل طهاة محترفين، ذلك ان العامة ليست لديهم فكرة عن طريقة اعدادها. والسكان يتعبدّون لاله يحتضن كافة الأشياء وكذلك الشمس وكافة الأجرام السماوية. كما ان السكان يصطادون كميات وافرة من مختلف أنواع الاسماك والطيور. وهناك تتوفر كميات كبيرة من أشجار الفواكه التي تنمو وكذلك أشجار الزيتون والكروم حيث يستخرجون من الأخيرين زيت الزيتون والنبيذ بكميات كبيرة. ونعلم أيضاً انه في الجزيرة توجد أفاع ضخمة، لكنها لا تؤذي السكان ولحمها ذو مذاق طيب ويؤكل من قبل السكان. أما ملابسهم فانهم يغزلونها بأنفسهم من نبات يحوي في منتصفه مادة ملساء (قطن؟) براقة اللون وناعمة. وهم يجمعون هذه المادة ويمزجونها بأصداف بحرية مجروشة مما يعطي تلك الملابس لوناً أرجوانياً.

وفيما يخص طعامهم فإنه ووفق ما أبلغنا به فأنه يسير وفق تنظيم محدد حيث انهم لا يتناولونه جميعاً في الوقت نفسه، كما ان نوعيته مختلفة. لكن هناك تنظيماً متبعاً عندهم يقضي بتناولهم جميعاً نوعاً واحداً من الأكل في أيام محددة. كما انهم يتبادلون المواقع في ادارة حاجات بعضهم البعض، فبينما يقوم البعض بالصيد يعمل آخرون في الحرف وجزء ثالث يقوم بقضاء أعمال مفيدة أخرى. ويتم ذلك بشكل دوري حيث يقوم جميعهم بممارسة مختلف الأعمال. ويستثنى من كافة الأعمال أولئك المتقدمون في السن. وفي الاعياد والاحتفالات التي يقيمونها، فانهم يغنون ويمتدحون الألهة وبشكل خاص الشمس التي يطلقون اسمها على أنفسهم وعلى جزيرتهم، (جزر أبناء الشمس). ويقومون بدفن موتاهم على رمال الشاطىء عندما يكون البحر في حالة الجزر بحيث يغطون برمال نظيفة وطازجة عندما يتقدم الماء في حالة المد. أما القصب الذي يستخرجون مأكلهم منه والذي يقارب قطره شبراً واحداً، فانه يزداد حجماً عندما يكون القمر مكتملاً، ويصغر عندما يتحول إلى هلال. أما مياه الينابيع الدافئة ذات المذاق الحلو والمفيدة للصحة فانها تحافظ على حرارتها ولا تبرد على الاطلاق الا اذا مزجت بالماء البارد أو النبيذ.

المساواة عند يامبولوس تصل حد المطلق المثالي

وبعد إقامتهما مع سكان الجزيرة لفترة سبع سنوات، فقد تم طرد يامبولوس رفيقه منها ورغماً عن إرادتهما. والسبب في ذلك انهما تربيا وفق طبيعة شريرة، وبعد اعداد القارب مرة أخرى لرحلة بحرية وتزويده بمؤونة كافية، أبحرا كلاهما لفترة أربعة أشهر حيث رسا حطام الزورق على شواطىء الهند الرملية. وقد فقد زميل يامبولوس حياته في تلك الرحلة. لكن يامبولوس نفسه فقد تمكن من الوصول إلى قرية حيث قاده سكانها إلى الملك في مدينة باليبوثرا. وحيث ان الأخير كان صديقاً للاغريق ومهتماً بالعلوم، فقد رأى ان يامبولوس شخصية تستحق الاحترام. وبعد فترة عاد يامبولوس إلى الأراضي الهيلينية عبر فارس.

لقد رأى يامبولوس ان كافة الأمور آنفة الذكر تستحق التسجيل مضيفاً لتقريره حقائق غير قليلة عن الهند والتي لم تكن معروفة لاحد في تلك الأيام. لكننا نكتفي من ناحيتنا بما سجلناه وننهي التقرير».

أول رواية اشتراكية

يصل عمر الفرد الى ١٥٠ عاماً

إلى هنا تنتهي رواية ديودور الصقلي عن «يامبولوس» وروايته، وبالتالي ترسم حدود معارفنا عنه. لكن ما نقله ديودور كاف إلى حد كبير لرؤية عمق تفكير «يامبولوس» الروائي والفلسفي. من الواضح من سياق الوصف ان «يامبولوس» لم يكتب عن جزيرة واقعية، وإنما كان يكتب رواية ذات مضمون فلسفي سياسي واخلاقي. أما ديودور الصقلي فلم يكن يعتبر كاتباً نقدياً، بل انه كثيراً ما مزج الحقيقة بالخيال. لكن لولا لانقدية ديودور لما وصلت الينا كتابات «يامبولوس»، وهذه أهم ايجابية لديودور. مؤرخ اغريقي آخر لم يدرك البعد الروائي الفلسفي لكتابات «يامبولوس»، فاعتبره كاذباً، ونفى ان يكون لمثل تلك الجزيرة وجود.

رواية «يامبولوس» العربي تعتبر أول ما كتب من الروايات ضمن الإطار الاشتراكي المثالي، أو هي على الأقل أقدم ما وصلنا من روايات اشتراكية مثالية. فقد تجاوز كافة مفكري وفلاسفة عصره مثل افلاطون، لذا فان كل كتاب الاشتراكية المثالية ارتكزوا عليه. الانكليزي توماس مور (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥) ألف كتابه «أوتوبيا» في ظل كتابات «يامبولوس» العربي. ويعتبر مور مؤسس الرواية السياسية الحديثة. القس والفيلسوف الايطالي توماسّو كامبانيلا (١٥٦٨ ـ ١٦٣٩) والذي يعتبر من مؤسسي الفكر الاشتراكي المثالي سجل مؤلفاته في ظل «يامبولوس» العربي أيضاً. ويبدو ان مؤلفه الرئيسي (دولة الشمس) كتب تحت تأثير رواية (جزر ابناء الشمس) لـ «يامبولوس». ليس من هدف هذه المساهمة إجراء دراسة مقارنة

بين «يامبولوس» ونظرائه قديماً وحديثاً، كما ان المجال لا يتسع لذلك. لكن من الضروري إلقاء نظرة أكثر تفحصاً لفكره كما عبر عنه في روايته لإدراك البعد الفلسفي ـ الاخلاقي له.

المساواة عند «يامبولوس» تصل إلى حد المطلق المثالي. فالجزر تتساوى في المساحة والشكل والموقع وفي المسافة فيما بينها أيضاً. المثالية المطلقة تسري أيضاً على السكان حيث يتساوون في المظهر والجوهر. حتى نعومة الجسد متناهية عنده، فللشعر وظيفة تجميلية ليس الا، حيث انه يغطي الرأس فقط. التكامل الجمالي عنده يصل إلى درجة ان لأنوف سكان جزيرته أغطية (من الواضح انها لتداري الروائح غير الطيبة). المساواة التي سعى اليها «يامبولوس» في روايته يجب ان لا تتم بين أفراد المجتمع الواحد فحسب، وإنما بين شعوب الأرض كلها. وإلى ذلك يشير انشطار ألسنة السكان وتمكنهم من التحدث بأية لغة. المساواة بين البشر عند «يامبولوس» ليست من عمل الطبيعة فقط، وانما اسهام بشري أيضاً. وبسبب ذلك يقوم السكان بتوسيع انشطار اللسان الطبيعي حتى يتمكنوا من التفاهم مع كل البشر في العالم. المثالية تسري على الطبيعة أيضاً، لذا يتساوى الليل والنهار. والزرع والحصاد يجريان في كافة أوقات السنة.

أما تعقيدات مجتمع «يامبولوس» الحقيقي فتتلاشى في جزيرته الخيالية المثالية. فالسكان مقسمون إلى مجموعات بشرية صغيرة، حيث يبقى للفرد دوره الواضح ويحتفظ بأهميته. ومشكلة السكن تم حلها حيث يعيش السكان في المروج. كل شيء في الجزيرة مبسط، فالمياه الدافئة والمياه الباردة تردان من ينابيع مختلفة وفي الوقت نفسه هما مفيدتان للصحة. الثياب سهلة الحياكة. والابجدية غير معقدة حيث انها تحوي على سبعة أحرف فقط. مجتمع «يامبولوس» الخيالي لم يكن مجتمعاً بدائياً بل كان مجتمعاً متقدماً متطوراً يعطي فيه السكان أقصى الاهتمام للعلم بكافة فروعه. وحيث ان التحصيل العلمي في الجزيرة كان أمراً بدهياً، فإن تسجيل ذلك كان يتم بطريقة منطقية، أي الكتابة وفق قوانين الطبيعة من أعلى إلى أسفل. الفروقات بين السكان تتلاشى عنده حتى في العمر حيث لا يسمح لأحد بتجاوز سن معينة. لكن الانسحاب الطوعي من الحياة لم يكن يعني في فكر «يامبولوس» عدم احترام الموتى، بل على العكس حيث انهم يدفنون في رمال نظيفة تحت اشراف الطبيعة. الموت في تلك الجزيرة كان بسلاسة الحياة نفسها، لذا فانه كان يتم وفق طريقة ناعمة. الحكم في الجزيرة لم يكن لفئة أو طبقة دينية أو غيرهما، حيث ان ذلك غير ممكن في مجتمع لاطبقي حقاً. جذور الخلافات الاجتماعية تزول عند مجتمع «يامبولوس» بفعل التساوي الاجتماعي، وجذور الخلافات الفكرية تزول بتعبّد السكان لاله واحد (الشمس)، كما ان لسكان الجزر السبع اسماً واحداً هو (ابناء الشمس). «يامبولوس» كان الوحيد بين فلاسفة وكتاب العهد القديم الذي وقف ضد العبودية، فتقدم عنهم قروناً. لذا فقد كان العمل بالاضافة إلى التعلم محور الحياة في الجزيرة. وحيث ان الملكية الخاصة لم تكن معروفة فقد كان على السكان أداء كافة الأعمال دورياً. وربما لتفادي سلبيات فكر سبقه أو تجارب فاشلة، فإن «يامبولوس» لم يترك شيئاً للصدفة. لذلك فإن المرضعات كن يتبادلن الاطفال. فهو كان يرى في ذلك تقوية للمحبة والالفة الداخليتين. تلك الالفة كانت مهمة جداً عند «يامبولوس» بحيث انها أضحت تنطبق على الحيوانات أيضاً. فرغم تعدد أفواهها، فقد أكد هو على ان الطعام كان يصب في معدة واحدة. كان المثل الأعلى لـ «يامبولوس» يتجلى في التأكيد على الألفة الداخلية، وكان ذلك يعكس قلقه وعدم رضائه عن أوضاع مجتمعه (٥). المستوى الاخلاقي الرفيع عند السكان لم يكن جماعياً فحسب، وانما كان أيضاً فردياً. لذا فإنه وعلى الرغم من توفر كافة الخيرات والحاجات في الجزيرة بكميات تزيد على الحاجة الآنية للسكان، فانهم لم يسرفوا في التمتع بها. واستهلاكهم لها كان لسد الحاجة فقط. والمانع لم يكن قوانين أو أعرافاً، بل انضباطاً ذاتياً يعكس عِظم الاخلاق.

«يامبولوس» كان يدرك ان ليس لجزيرته المثالية أي وجود في عالمه الواقعي. لذا ابقاها حلماً قابلاً للتحقيق في مستقبل آت. لذلك فانه ينهي اتصاله بالجزيرة عبر إعلان رفضه الشديد لاحوال ومُثل عصره. وعن ذلك يعبر تشديده على انه طرد من الجزيرة بعد ان اكتشف سكانها طبيعته غير الجيدة، أي بعد أن ظهرت لهم خصائص المجتمع الحقيقي الواقعي لـ «يامبولوس». «يامبولوس» لا ينفي تهمة سكان جزيرته الخيالية له، لكنه يعلن عن حنينه وتوقه إلى ذلك المجتمع المثالي، لذا يسجل انه أجبر على ترك الجزيرة.

الهدف من هذا الاستعراض هو بالتأكيد ليس إلقاء المواعظ السياسية أو الفلسفية، بل لفت الاهتمام إلى أحد أهم المؤلفات الاشتراكية أو الشيوعية الطوباوية التي عرفتها البشرية. وبالاضافة إلى ذلك فإن «يامبولوس» يعتبر وعن حق مؤسس الرواية الاشتراكية المثالية في تاريخ البشرية. وتلك الصفة هي التي جعلته محط تجاذب ونقاش مستمرين على الرغم من مرور حوالى الخمسة وعشرين قرناً على مؤلفه. كما ان إدراك انتمائه العربي يظهر مدى الحاجة إلى إعادة النظر فيما كتب حتى الآن عن التاريخ القديم للعرب، وإسهامهم تالياً في إرساء البنى الفكرية للمجتمعات الإنسانية وذلك إلى جانب إخوانهم في وادي النيل وحوض دجلة/ الفرات والشام. □

(١) المحيط الهندي (الكاتب).
(٢) على عكس الرأي السائد حالياً، فان ديودور مثل سترابو يؤكد على أن الاقليم يقع في جزيرة العرب.
(٣) من سياق وصف الرحلة، يبدو ان قافلة يامبولوس انطلقت من بلاد النبط شمالاً باتجاه اليمن وساحل البخور عبر (طريق البخور) الذي كان يمر بمدن ديدان ويثرب ومكة وصنعاء (الكاتب).
(٤) حوالى خمسة وثلاثين ألف قدم.

نودّعها بنظرة ونمضي

خضر أبو راشد
شاعر من لبنان

■ قمْ
يا صديقي
نوْدِع المساء
نضرة احلامنا القليلة
الماضية نحو اليباسْ
بمعاطفها السميكة
بعيداً عن تلك الجبال
تنتظرُ السفن القادمة
على مقاعد خرساء
تلوذ
بجسد غريب.

قمْ
نغسل بماءِ السخريةِ
وجوهنا
لتبدو أليفةً
ونرسم
صوراً وديعة لأصدقاء
وعجائزَ دمعوا
ونثروا الغيومَ
ووردَ المداخلِ



ودأعاتٍ
تركناها هناك.

لن يعرفنا الآخرون طويلاً
بخرافاتِنا الجديدةِ
وقلوبنا العاطلةِ عن العمل
والضحكاتُ
سكاكينُ مروسةٌ
نقشرُ بها حامض الغربةِ
وجلودَ الذكرياتِ
وفي القفصِ الصدري
بقايا قمرٍ ميتٍ
نرميه في سلةِ المهملات.

يابسةٌ بين أسنانِ كانغارو
تفاحة أمانينا
يعلكُها بلا جلَبة
نودّعها بنظرةٍ
ونمضي
ناساً أقل
وجثثاً أكثر. □



الكارثة المنتصرة

التيارات الأصولية في الفكر الغربي المعاصر

محمود منقذ الهاشمي

كاتب من سورية

■ كانت الأصولية في أصلها ظاهرة دينية، وهي بمعنى من المعاني ما تزال كذلك حتى في تجلياتها الدنيوية والسياسية، وإن كان هناك تمييز اصطلاحي بين مختلف أنواع الأصولية. ومصطلح «الأصولية» مصطلح جديد في كل لغات العالم ظهر في هذا القرن، وهو في اللغة العربية ترجمة للكلمة الانكليزية Fundementalism، وليس كما ظن الدكتور لويس عوض حين قال إن الأصولية «كلمة رديئة تسللت إلينا كترجمة لكلمة Foundation الانكليزية، واعتقادي أن كلمة السلفية فيها ما يكفي» (مجلة «المنتدى» ـ العدد /٣٥/ حزيران/ يونيو ١٩٨٦ ـ ص ٨).

ففي مطلع القرن العشرين ظهرت حركة إحياء إنجيلية في الكنائس البروتستانتية في الولايات المتحدة. وراجت هذه الحركة، في مواجهة منها للروح العلمية السائدة في العصر، لتؤكد بصلابة مبادىء العقيدة المسيحية الثابتة التالية: وهي أن الكتاب المقدس هو، بالمعنى الحرفي، كلام الله؛ والولادة البتولية؛ وألوهية يسوع المسيح، وبعثه ومجيئه الثاني. وكلمة «الأصولي» Fundementalist مأخوذة من اسم مجلة برزت في سياق هذا الإحياء تُدعى «الأصول» Fundementals بمعنى الأسس والقواعد، كما نقول «أصول علم الكيمياء» و«أصول الفقه» لا بمعنى آخر، ولها عنوان فرعي هو «دليل للحقيقة»، وقد ظهرت بين سنتي ١٩١٠ و١٩١٥. فالأصولي، في بداية الأمر، اعتبر المؤيد لما تدعو إليه هذه المجلة. وفي سنة ١٩٢٥، برز ما يسمى «التجربة القردية» وكانت النتيجة هي أن الأصوليين أفلحوا في منع تدريس النظرية الداروينية في المدارس الثانوية، ولو لم يدم ذلك غير أمد قصير.

وهكذا راح يُطلق مصطلح «الأصولي» على من يمتلك الحقائق الرسمية من خلال التقيد الحرفي بالنص ويصمم على الولاء لها، والذي تنبع قوة اقتناعه من نصوص عقيدته لا من خلال البرهان والتجربة، وتزمته اللفظي لا يقتصر عليه وحده بل يحاول حمل الآخرين على السلوك الموحَّد. وإذا كانت الأصولية قد أطلقت في البداية على نفر من البروتستانت فإنها قد امتدت لتشمل الكاثوليك الذي يتمسكون بحقائق الإكليروس، وسواهم من أصحاب الإشراقات الشخصية المتنورة بالكتاب المقدس؛ وما يجمع كل هؤلاء إنما كان العداء لموقف العقل الذي لا يرى في هذه الأمور مصادر للحقيقة والمعنى، والذي يحرمها من صحتها بـ«تعليلها»، أي بوضعها ضمن سياق أكبر. والتوجه نحو هذا السياق الجديد قد وفره العقل الإنساني والروح التحليلية الباحثة عن الأسس (أو الأصول) ضمن عالم الإنسان متغاضية عن كل شيء يتعالى على ميدان التجربة الإنسانية.

وفي معارضة للأصولية البروتستانتية التي ترى أن الكتاب المقدس كلام الله، ظهرت مدرسة كتابية نقدية ترى أن «الكتاب المقدس» كتاب يدين بأصله للبشر، وأن مؤلفيه وظروف نشأته يمكن أن تكون موضوعات للبحث العلمي كما هي الحال بشأن أي كتاب آخر. وعلى سبيل المثال نحن نعلم الآن أن أساطير الولادة البتولية كانت منتشرة في الشرق الأدنى. وما يشبه ذلك من المتماثلات يمكن العثور عليه في التاريخ الديني لتصور ابن الله. وأكملت عمل النقدية الكتابية جمهرة من العلماء الذين قضوا على الصورة التوراتية للعالم. وكان كوبرنيكوس هو الأول بين هؤلاء، ولم يكن داروين هو الأخير.

مدرسة الارتياب

وكانت هذه الحركة الفكرية المعروفة باسم «التنوير» قد أدّت إلى العقلانية المدنية في التاريخ الثقافي الحديث. والأصولية معادية للتنوير ومعادية للعالم الحديث. والمشترك في التنوير والحداثة، وهو أمر يجعل منهما حركة واحدة، إنما هو التخلي عن الحقائق البديهية. ومبدأ المعرفة في الفلسفة الحديثة هو الشك، بل إن الشك النظامي هو عند ديكارت الشرطُ المسبق لكل معرفة يقينية. وليس في وسع التفكير أن يكتسب الأساس الأكيد إلا من خلال الشك. وبهذا المعنى تحدث نيتشه عن الفلسفة بوصفها مدرسة الارتياب. واليوم فإن مذهب عدم العصمة هو المعيار الوحيد للحقيقة الذي تقبله العقلانية النقدية، وهو يفضي إلى عملية لا تنتهي من النقد المتواصل. والعبارات التي لا يمكن إثبات كذبها، في الأحوال التي تكون فيها كاذبة، لا يمكن أن تعدّ معرفة.

وفي الثورات الاجتماعية والسياسية أدى التحرر الدور الذي قام به الشك في الفلسفة والعلوم. فقد طالبت جماعات اجتماعية جديدة بإلغاء حواجز الطبقة والمقام، لأن هذه الحواجز كانت مرتبطة بالأيديولوجيات القائمة على السلطة ولم تستطع أن تنجو من العلوم النقدية في الاجتماع والنفس والسياسة. وطالبت الشعوب الملونة بحقوقها الإنسانية، وثارت النساء على الاضطهاد الذي تحمله آلاف السنين. ومع رفض الحواجز الاجتماعية جرى رفض الأفكار والتصورات المتمتعة بقداسة القدم التي يؤيدها الدين وكانت هذه الأفكار تُشجب بوصفها أهواء. وما كان يعدّ ذات يوم مقدساً فقد قدرته على الإلهام، وهو يُصنّف الآن بأنه «بنية فوقية».

ولا بد من عودة إلى تاريخ القرون السابقة لنفهم ما جرى ويجري الآن في الغرب. فالحضارة الغربية قد خلفت الحضارة اليونانية ـ الرومانية السالفة حين تعرّضت ديانات العالم اليوناني ـ الروماني وفلسفاته لاضطهاد المسيحية. واستمرت المسيحية في كونها ديانة الغرب الرئيسة ـ وبالفعل الديانة الحصرية ـ حتى مفترق الطرق في القرن السابع عشر الذي قبل انتهائه بدأت المسيحية تفقد ما حافظت عليه طويلاً من سيطرتها على الانتلجنسيا الغربية. وفي غضون القرون الثلاثة التالية امتد تراجع المسيحية باطّراد وعلى نطاق واسع إلى كل فئات المجتمع الغربي.

ومن المؤكد أن القرن السابع عشر قد شهد بداية التغيرات الثورية التي هزّت أسس الكنيسة المسيحية فيما يتعلق بحقول التعلم. وفي النصف الأول من القرن، ونتيجة حرب السنوات الثلاث، وهي آخر سلسلة من المنازعات الدينية وأكبرها، كانت الفكرة التي ارتفعت هي أن السلطة السياسية يجب ألا تُستخدم في الخلافات التي ترتبط بمسائل الدين. وفي زهاء ذلك الزمان قُدّمت نظريات غاليليو وكوبرنيكوس إلى محكمة التفتيش. ووضع ديكارت أساس العقلانية الحديثة التي استمرت في التطور إلى الآن. ويعادل ذلك في الأهمية أن نيوتن قد عاش في فترة النصف الثاني من القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر.

وإذا نظرنا إلى القرن السابع عشر على ضوء التطورات الايديولوجية التي جرت في ذلك الزمان، وجدناه أكبر أهمية بكثير من النهضة الأوروبية وحركة الإصلاح الديني، اللتين لم تستطيعا أن تهزا الأسس التي قامت عليها الديانة المسيحية، لأنهما حدثتا ضمن حدود الكنيسة. أما التطورات في القرن السابع عشر فقد أثارت الأزمات الثورية في العلاقات بين السياسة والديانة المسيحية، وبين العلم وحقول التعلم الأخرى من جهة واللاهوت المسيحي من جهة أخرى.

ويقول آرنولد توينبي: «لقد فُسّر التغير الديني في القرن السابع عشر تفسيراً خاطئاً بأنه مجرد حادثة سلبية، أي تراجع الديانة المسيحية. فلم يدركوا أن الطبيعة البشرية تمقت الفراغ الديني مقتاً شديداً، ومن ثم فالمجتمع يتجه حين تتراجع ديانته السلفية إلى الاستبدال بها عاجلاً أم آجلاً ديانة أو ديانات أخرى. وكما أرى، فإن الفراغ الذي أوجده تراجع المسيحية في القرن السابع عشر قد ملأه نشوء ثلاثة أديان أخرى هي: الإيمان بحتمية التقدم من خلال تطبيق العلم نظامياً على التكنولوجيا، والقومية، والشيوعية».

ـ على أن الدين السلفي لم يزل من الغرب، بل صار يعدّ شأناً فردياً وشخصياً من حيث الجوهر، بعد أن كان يهيمن على كل فروع الحياة الاجتماعية. ففي الماضي أدى الدين في الغرب وظائف بارزة ساعدت على المحافظة على النظام الاجتماعي وفي المقدمة تعزيز التلاحم الاجتماعي من خلال الإيمان المشترك والشعائر المشتركة. وكانت الوظيفة الثانية للدين هي إضفاء الشرعية على النظام الاجتماعي، فالسلطة كانت مقدسة وإذا استطاع الحكام إضفاء الشرعية على سلطتهم بالرجوع إلى الكائنات العلوية أو التشريعات العلوية فإن ذلك هو أيضاً أسلوب ساعد فيه الدين على التلاحم الاجتماعي. والوظيفة الثالثة للدين هي تقوية السيطرة الاجتماعية بالتهديد بجهنم أو الوعد بالجنة وبالثناء على الفضائل وذم الرذائل وإبداع الثقافة الروحية، وإذا لم يفلح كل ذلك فهناك العقوبات الأرضية.

مصطلح الأصولية جديد في كل لغات العالم

وكان الدين يؤدي وظائف مهمة أخرى في القرون الماضية. فهو الذي يصادق على السياسات التي تسلكها الحكومات، والحروب تُشنّ باسم الدين، وسبلُ العمل الأقلُّ إثارة يجري تبنيها باسم الأهداف الروحية. وكان لا يقل عن ذلك أهمية دور الدين في توفير الأجوبة عن أسئلة الإنسان حول غايات الوجود ومعناه.



حكومات غير ممسوحة بالزيت

كانت المسيحية تتدخل في كل صغيرة وكبيرة، في العلاقة بين الأزواج، وفي الشروط التي يمكن بها أن تُعقد الشراكات وتُلغى، وفي أعمال الزراعة والتجارة والتربية والتعليم. ولكن ما حدث بسرعة متبدلة، هو أن الدين فقد سيادته التي كان ذات حين يمارسها في الشؤون العامة. وفي كل المجالات كان تأثيره يضعف من حيث هو قوة عامة ضمن النظام الاجتماعي. والوظائف التي كان يؤديها للدولة استولت عليها مؤسسات أخرى. وهكذا لم تعد السلطة السياسية تتطلب من الدين إضفاء الشرعية الخارقة للطبيعة عليها: فصوت الله قد استُبدل به صوت الشعب. والحكومات تدّعي الشرعية في البلدان المتقدمة بالرجوع إلى جمهور الناخبين لا لأنها تدّعي أنه قد تمّ تعيينها دينياً أو مسحها بالزيت المقدس. ولم تعد السيطرة الاجتماعية تعتمد على التهديد بالعقاب أو الوعد بالثواب بعد الموت في الآخرة. فهناك أجهزة تنظيم أكثر إحكاماً: القوانين الجنائية، والخدمات البوليسية، وبنية معقدة من الترتيبات الحقوقية. وهناك وسائل تقنية، تمتد من تقدير الرصيد إلى إشارات المرور الضوئية تنظم وتنسّق شؤون الناس وحركاتهم. ويكاد الغربيون لا يعتمدون البتة، إلا في مجال الأخلاق الشخصية (وبتناقص حتى في هذا المجال) على الأوامر والنواهي الدينية.

والعملية التي تحوّل بها الدين من الدور المركزي إلى الدور الثانوي تُعرف عند علماء الاجتماع باسم «العلمنة»، والمقصود بهذا المصطلح هو التمييز الوصفي لعملية اجتماعية؛ وهو لا يتضمن تأييد القيم والافتراضات الدنيوية ضد القيم والافتراضات الدينية. فالعلمنة هي غير العلمانوية، التي هي أيديولوجيا تؤيد الإجراءات الدنيوية وتشجب الدين. إن العلمنة، خلافاً لذلك، مصطلح حيادي لظاهرة متميزة ـ هي العملية التي فقد فيها الدين أهميته في عملية النظام الاجتماعي. وهي لا تقلل من شأن الدين، ولكنها تلخص السبيل المتنوع، الذي كنا نصفه، والذي وصل فيه الدين إلى أن يقوم بدور أصغر في المحافظة على الشؤون المدنية والاجتماعية.

ولم تنشأ العلمنة في الغرب، كما يتوهم بعضهم، لأن الأمر يتعلق بما نص عليه الإنجيل ولم ينص عليه القرآن الكريم، بل هي نتيجة عملية اجتماعية متواصلة شهدت نضال الفكر من أجل التوصل إلى الحقيقة وامتلاكها. وقد عرف العرب قبل الغربيين بوادر العلمنة، ولا سيما في أوج العصر العباسي حين كانت أوروبا غارقة في ظلام القرون الوسطى. ولكن الغربيين وصلوا ما انقطع وقطع العرب ما وصلوا إليه.

وحل التكامل الاجتماعي محل التلاحم الاجتماعي في الطريقة التي يتماسك بها المجتمع الغربي. وحول الاختلاف بين الطريقتين يقول العالم الاجتماعي براين ويلسون: «يمكن أن يتمثل الفارق بالقول إنه بينما كان التلاحم الاجتماعي شبيهاً بنوع من الغراء الشامل، فالتكامل الاجتماعي يتحقق بتواصل الأجزاء المنفصلة». وقد اعتمد التلاحم إلى حد ما على الدين المشترك بوصفه تعبيره الأسمى؛ أما تكامل المجتمعات الحديثة فهو تكامل نظام غير شخصي وعقلي البنية ولا يعتمد البتة على العاطفة الدينية أو الشعور الجماعي. وهكذا فقد وصل الدين إلى أن يفقد صلتها الحميمة السابقة بالشؤون الاقتصادية والسياسية وكذلك وعلى نحو متزايد بالأمور التربوية. فخضعت كل هذه المؤسسات الاجتماعية لإعادة البناء الوطني غير الشخصي. والدين الذي يعالج المسائل الشخصية، والقيم والغايات والمعنى المطلق ليس له غير مجال صغير في التنظيم العقلي والتقني للشؤون المعاصرة. وإن تحول الدين إلى مسألة تتعلق بخصوصيات المرء ظاهرة لاحظها علماء الاجتماع، وهي تنسجم مع فكرة الاختيار الحر في نطاق واسع من طرق البحث والفهم للمقصود بالخلاص والوسيلة التي يمكن بها الوصول إليه.

وبما أن وظائف الدين القديمة في دعم التلاحم الاجتماعي لم تعد وثيقة الصلة بالمجتمع الغربي المعاصر، فقد تحرر الدين من التزاماته القديمة. ولم تعد المسيحية الديانة الوحيدة في الغرب، بل صارت كل الأديان تحظى بالوجود فيه جنباً إلى جنب. والنظرة السطحية إلى هذه التعددية الدينية تفسّر الأمر بأن كل الأديان هي في الجوهر واحدة. إلا أنه بقطع النظر عن المختلف والمؤتلف بين الأديان، فإن تقدم المجتمع الغربي قد وسّع الاختلافات في أنماط المعيشة والتجارب اليومية والمنظورات الفكرية والقيم الإنسانية بحيث لم يعد قادراً على البقاء إلا من خلال التكامل والتسامح إنه يغنى بالتعددية، ويخشى من التمزق والتناحر والتفكك من خلال الوحدانية. وكانت الولايات المتحدة هي أولى الدول الغربية التي وصلت إلى هذه النتيجة. وقد تكونت من المهاجرين الذين جاؤوا من ثقافات مختلفة كثيرة، ذات لغات مختلفة، وأديان مختلفة. وكانت تعددية منذ البداية، ولم تكن فيها ديانة رسمية اتحادية ـ ومع ذلك فقد كانت هنالك حتى سنة ١٨٣٣ كنيسة رسمية في ولايتين فقط، ولكن ليست فيها ديانة تحكم الأكثرية. وفي الواقع كانت فكرة الكنيسة الرسمية أو ذات الامتياز غريبة عن الافتراض الذي قام عليه المجتمع الحديث. وباختصار، بينما كان الإلحاح في أوروبا على أن التماثل الديني هو أساس الوحدة الاجتماعية، كان الافتراض المتخذ في الولايات المتحدة على النقيض تماماً: فالتسامح الديني هو الأساس للتكامل الاجتماعي. وبينما كان التسامح الديني يبدو في أوروبا تهديداً للتلاحم الاجتماعي، كان التسامح في أميركا هو الأساس الذي يُبنى عليه تماسك البلد.

الأثمان الباهظة

على أن ما ينبغي أن نشير إليه هو أن التكامل ـ الذي هو الآن سمة كل المجتمعات الغربية ـ لا ينفي التعارض، وحين تكون هنالك رؤيتان متعارضتان فلا يدل ذلك بالضرورة على أن إحدى الرؤيتين باطلة، بل قد يدل على أن كل رؤية، لكونها بشرية، إنما هي جزئية وناقصة. وحتى في ذلك الجزء من الكون الذي يستطيع الذهن البشري أن يعلمه بتطبيق التفكير العلمي على التجربة، يقال إن المادة في أصغر طرف من سلسلتها لها خواصّ متعارضة. وبالتعارض والحركية تتجدد الحياة ويتجدد المجتمع.

والحركية هي إحدى الكلمات المفتاحية للزمن الحديث؛ وهي تشير إلى الملامح المميزة لزمننا. فلا شيء يظل على ما كان؛ وكل شيء يتغير، فإما أن ينتقل إلى موقع آخر وإما أن يزول. وينطبق هذا الأمر على الموقف الاجتماعي والأساليب والعادات والسلطة والموروث والبيت والأسرة. ولكن كلما ازداد تغير العالم أصبحت ردات الفعل

كلمة أصولي مأخوذة من اسم مجلة تدعى «الأصول»

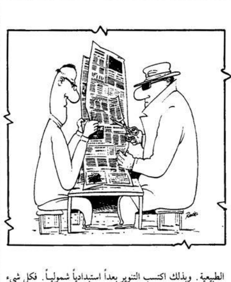
على هذه التطورات الحديثة أشد تضارباً. ففي أثناء الانتقال إلى المجتمع الحديث أدت التطورات إلى «التفرد» الشامل، وأعتقت الإنسان من الروابط والعقائد والعلاقات الاجتماعية التقليدية. وأفضى ذلك إلى تحرر الفرد من الضوابط والكوابح القديمة. ولكن الشروط التي أعطت إنسان المجتمع ما قبل الحديث الدعم والأمن قد زالت. فمطالب سوق العمل، والحركة الاجتماعية والجغرافية، والإلحاح على الاستهلاك ووسائل الإعلام، إن كل ذلك أدى، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إلى تدمير الكثير من الروابط والعلاقات الاجتماعية والتقليدية التي تربط الفرد ببيئته وأصوله وتاريخه. ومن خلال ازدياد العلمنة وتعددية طرق الحياة والتنافس بين القيم والعقائد، تلاشى الكثير من العلاقات التي تقدم رؤية للعالم تمنح الحياة معنى وتثبّت الوجود الفردي في الكون الأكبر. وكما قال العالم الاجتماعي الألماني أ. فايمان: «إن الإنسان الحديث (أي في الغرب) محكوم عليه بالحرية. فليس له ملاذ». اذ برغم أنه جرى الترحيب في البداية بالتحرر من الخرافات القديمة والسيطرة السياسية والحواجز الاجتماعية التي لا تطاق، فإن هذه التطورات أدت منذ البداية إلى نتائج مرهقة لم تكن في الحسبان عند الثمل الأول بالحرية والحماسة للتقدم في كل الميادين، وهذه النتائج هي: فقدان اليقين والقلق وفقدان التوجّه. وواجهت الفكر الحديث مهمة إيجاد معنى جديد للعالم في كل المجالات، وكشف الصلة بين العالم الفيزيائي والعالم الاجتماعي من خلال نوع جديد من التفكير المنهجي القائم على التحليل والبرهان.

ويمكن لنا أن نرى، إذن، أن التنوير إذ حرر الناس من القلق والقمع المعقد والمربك وغير المتوقع فمن الممكن في الوقت نفسه أن يُحدث قلقاً جديداً، وعلى نحو أدق خوفاً من هذا العالم المصنوع، الذي يجابه الناس بمشكلة معناه. ومشكلة المعنى هذه ترينا معضلة الروح الحديثة، وكل نقد للتنوير والحداثة قائم على ذلك. وفي كتابها المشترك «جدل التنوير» قام الفيلسوفان الاجتماعيان المعروفان تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر بنقد جوهري للحداثة بعيدة المدى، وهذا النقد يعدّ الآن شكلاً من أشكال الأصولية.

كان هدف التنوير العقلاني، كما يرى أدورنو وهوركهايمر، هو على الدوام تحرير البشر من الخوف. وكتابهما يبدأ بالكلمات التالية التي أصبحت كلاسيكية الآن: «كان التنوير بالمعنى الأعم للفكر التقدمي يهدف إلى تحرير الناس من الخوف وتحقيق سيادتهم. ومع ذلك فالأرض المتنورة تشع كلها بالكارثة المنتصرة». فمن أين تأتي هذه الكارثة؟ إنها تأتي من المصدر الذي هو الأرض لانعدام الخوف، أي من الرغبة في السيطرة. فالتنوير بحرمان العالم من سحره، حرمه في الوقت نفسه من معناه. يقولان: «في الطريق إلى العلم الحديث تخلى الناس عن المطالبة بالمعنى. إنهم يستعيضون بالصيغة عن المفهوم، وبالقانون والاحتيال عن السبب والدافع».

التنوير المستبد!

والتفريق بين المعقولية النفعية ومعقولية المعنى جوهري في «جدل التنوير». فالإنسان إذ أطلق العنان لعزمه على أن يكون المهيمن على الطبيعة والمجتمع أضاع معنى الوحدة الأصلية بين الإنسان والطبيعة لمنفعة النظام الذي لا يعكس إلا رغبة الإنسان في السيطرة على



الطبيعة. وبذلك اكتسب التنوير بعداً استبدادياً شمولياً. فكل شيء خاضع للتصميم على السيطرة، وأي شيء لا يخضع لذلك تسوّيه الرياضيات والسيرناتيك وقانون الثالث المرفوع وتصور التطابق الكلي... والمجتمع البرجوازي هو المرحلة الأخيرة في عملية التسوية هذه، وهو يحول كل شيء إلى أرقام. وقد اختزل التنوير العقل إلى العقل الأداتي والمعقولية إلى المعقولية النفعية. ولكن ذلك يسبب القلق، ويزيد من الدقة الخوف من الفراغ.

إن أدورنو وهوركهايمر بعد أن صورا هذا السيناريو المعذّب يقدمان إلى العالم الغربي تعزية صغيرة، جزيرة باقية من المعنى، وهي الفن، الذي يكتبان عنه: «ما يزال للفن شيء يشترك فيه مع السحر... وكما أن الساحر يرسم قبل كل شيء حدود المنطقة التي ستتحرك فيها القوى المقدسة؛ فكل شيء في الفن يرسم المحيط الذي يغلقه أمام الفعلية... وتظل توجد في العمل الفني تلك الصورة التي يظهر بها الشيء روحانياً، بوصفه التعبير عن قوى الطبيعة المجسّدة. وهذا الأمر يشكل هالته. وتعبير الفن عن الكلية يستدعي كرامة المطلق».

التنوير الذي حرم العالم من السحر حرمه في الوقت نفسه من المعنى

هل نجد هنا النجاة من الوضع المشؤوم الناجم عن التنوير والفراغ الروحي المتزايد في عصرنا؟ إن من شأن الفن، على الأقل، أن يشير إلى المعنى المفقود للحياة، ولو أن إمكانيات استعادة هذا المعنى ليست جيدة بالنسبة إلى الفن.

وكان غوتفريد بنّ، وهو شبيه في ذلك بأدورنو وهوركهايمر، ينشد في الفن، أو في «عالم التعبير» كما دعاه، العثور على السبيل إلى تجاوز الحداثة الخاوية من المعنى وارتفاع المرء بنفسه إلى عالم النشاط ذي المعنى. واللجوء إلى الفن بوصفه المخزن الوحيد للمعنى يمكن إرجاعه إلى عصر الرومانسية. وقد جرى في المدرسة الرومانسية في أول عهدها نقد للحداثة على نطاق واسع. وفي ذلك العهد كانت الرومانسية وقد ملأتها مشاعر اليأس وواجهتها العدمية في اللاهوت والفلسفة وفي العلم السياسي والتكنولوجيا تعتقد أن الفن وحده له معنى. فكان ينبغي أن يشعرن كل شيء، لتُضفى عليه القيمة الجمالية؛ وهذا الأمر ينطبق على الطبيعة والحب، وعلى الدولة

والاقتصاد. وكان يُعتقد أن الفن يمكن أن يعطي كلية المعنى التي كانت مفقودة عبر اندفاع العلم الحديث والتكنولوجيا. والجدير ذكره أن غوتفريد بِنْ قد غيرّ موقفه بعد بضعة أشهر ووجد الكلية ذات المعنى في شكل آخر غير الفن، هو الدولة الاستبدادية الشمولية للحزب النازي القومي الاشتراكي. والاستبدادية الشمولية أو «التوتاليتارية» هي السلطة التي تعمل في المجتمعات على إخضاع كل الحريات الفردية والاجتماعية والسياسية لمؤسسة معينة تستحوذ على قيادة كل الأعمال الإنسانية والنشاطات العامة. ولم يكن بِنْ شاذاً في عصره، لأن الكثيرين من معاصريه كانوا خاضعين لإغراء التطلع إلى الكلية في السياسة الدينامية للفاشية بدلاً من الموقف الجمالي الخالص من الحياة الذي يتغذى ـ حسب اعتقادهم ـ على الشعور بالانحطاط. إن بِنْ الذي لم يكن يرى الكلية إلا في الإنتاج الفني، أخذ يراها في مجال السياسة في «الروح العظيمة للتضحية بالذات وغمرها في الكلية، في الدولة وفي العرق». وكان يقول: «يرغب الإنسان في أن يكون عظيماً؛ وتلك عظمته؛ وكل نضاله يهدف لا محالة إلى المطلق». ويختتم بِنْ كلمة له عنوانها «الدولة الحديثة والمثقفون» بقوله: «أغلقوا الأبواب وابنوا الدولة».

نتائج مرهقة للسكرة الأولى بالحرية

وتلكم هي الأصولية. إنها النشدان الكبير للسكينة في المطلق بصرف النظر عن التقدم الخالي من المعنى ظاهرياً للعقلانية الحديثة، أو وراء الوعي المتأمل، وراء العقلية التي لا تُقر بأنه حقيقة إلا ما فكرت فيه الذات. وهناك محاولات كثيرة، يمكن أن تندرج في أنواع، والغاية هي نفسها على الدوام: العثور على ملاذ في العالم الموضوعي، في المطلق، في الكلية لمواجهة الخواء من المعنى في الواقع ذاتي الصنع، الذي تُسبّب ذاتيته الكثير من الألم.

وسنبدأ أولاً بالنوع الديني للأصولية. ويمكن للمرء أن يقول إنه الشكل الأكثر تطرفاً للأصولية لأنه يقف بصراحة في جانب الاعتقاد ضد التنوير والحداثة. فنحن هنا إزاء الاستقطابية الكلاسيكية بين المعرفة المستقلة وبركة الاعتقاد الآتية من خارج هذه الدنيا والتي تقوم على الإيمان بمجال غيبي مصدره موجود في الله أو في عالم الآلهة أو الأرواح التي من هذا النوع أو ذلك. وتستوي في ذلك كل الأديان القائمة على المجال الغيبي؛ فالمسيحي التقليدي والمرء الذي يعتقد أنه وجد الخلاص في شعيرة الغليون الهندية كلاهما أصولي.

ترياق الطاوية والبوذية

ولكن الأمر يختلف مع الطاوية والبوذية، ولا سيما في شكلهما الياباني الحديث؛ فهاتان الديانتان لأنهما قائمتان على الفلسفة والتأمل وفهم قانون الوجود لا على الوحي، فقد انسجمتا بيسر مع الصورة الحديثة للكون كما قدمتها الفيزياء الحديثة؛ ولأنهما ليست لديهما أسطورة خلق لم تجدا غضاضة في تقبل النظريات البيولوجية الحديثة في التطور. وعلى النقيض من عقلية التحريم فقد شجعتا على الفضول الإيجابي، أي أن يتوق المرء إلى المعرفة عن الأشياء التي لا يعرفها إلا قليلاً؛ والانفتاح، أي ألا يرفض من حيث المبدأ ما هو غريب؛ والتسامح، أي أن يقر بمشروعية الآراء الغريبة، ولو كان لا يفهمها مباشرة؛ والقدرة على التساؤل، أي استعداد المرء لامتحان الآراء التي اعتقد بها إلى الآن وأن يصححها إذا دعت الضرورة. وهكذا فقد عملتا على تحسين الحداثة لا مناهضتها. والمهم في الرؤية الدينية في الوعي البوذي معرفة أنها «مقنعة» أم «غير مقنعة»، «أكثر إقناعاً» أم «أقل إقناعاً»، ولا أهمية للسؤال هل هي «حقيقية» أم «باطلة»، لأن الرؤية الدينية هي إجابة عن سؤال يلحّ على البشر ولا إجابة عنه في العلم نفياً أو إثباتاً، فهي ليست أكثر من فرضية دينية. وفي ذلك يقول المفكر الياباني إكيدا: «والنظريات العلمية خاضعة ويجب أن تكون خاضعة لاختبارات الصحة التجريبية. أما سبل تقويم الفرضيات الدينية فمختلفة. أولاً، يجب أن تحاكم الفرضيات الدينية على مستوى الجودة التي تفسّر بها ظواهرَ الحياة التي تبدو للفكر المفتقر إلى العون غير قابلة للتفسير. ثانياً، يجب أن تحاكم على مدى التأثير الذي لها في توفير أساس للأحكام والأعمال البشرية. وبكلمات أخرى، علينا أن نسأل هل الفرضيات العلمية صحيحة؟ في حين علينا أن نسأل هل للفرضيات الدينية قيمة في تحسين خصائص البشرية؟».

وقد لاحظ إريك فروم اهتمام الغرب المتزايد بالطاوية والبوذية



وقال: «إن في الطاوية والبوذية معقولية وواقعية تفوقان ما لدى الأديان الغربية. وقد استطاعتا أن تريا الإنسان واقعياً وموضوعياً، ليس له من يرشده إلا الأفراد «المتيقظون»، وهو قابل للرشاد لأن في داخل كل إنسان القدرة على التيقظ والتنور. وهذا هو على وجه الدقة ما يجعل الفكر الديني الشرقي للطاوية والبوذية يرتدي هذه الأهمية عند الغرب اليوم... وهو يساعد الإنسان على إيجاد الجواب عن مشكلة وجوده، ومع ذلك لا يناقض المعقولية والواقعية والاستقلال وهي الإنجازات النفيسة للإنسان الحديث».

الحداثة حركة كاثوليكية!

أما الحداثية (أو المودرنزم) في المسيحية فهي حركة كاثوليكية ظهرت في العقد الأخير من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين وكانت تسعى لإعادة نشر التعاليم الكاثوليكية على ضوء النظريات التاريخية والفلسفية والسيكولوجية وتنادي بحرية الضمير. وكان الحداثيون المسيحيون مقتنعين أن مؤلفي «الكتاب المقدس» بعهديه القديم والجديد قد خضعوا للعصور التي عاشوا فيها، ويعكس الحداثيون ردة الفعل على مركزية السلطة الكنسيّة والبيروقراطية البابوية.

وارتبطت الحركة في فرنسا بكتابات ألفرد فيرمان لوازي Alfred Firman Loisy الذي عُزل سنة ١٨٩٣ من منصبه التدريسي في «المعهد الكاثوليكي» في باريس لآرائه في شريعة «العهد القديم». وقد أثّرت نظرياته في الكثير من الأوروبيين. وظهرت بين البروتستانت، بالإضافة إلى الكاثوليك، حركات مسيحية تحديثية نزعت أصوليتها بتاريخيتها.

وهناك مجموعة ثانية من الحركات الأصولية تُعرف إجمالاً باسم «العصر الجديد» New Age وترتبط بكتب فريتجوف كابرا Frit-jof Capra. ويؤدي نقد العلم دوراً جوهرياً في هذه الحركات. ولكن لا توجد فيها مسألة إعلان الولاء للأديان الرسمية أو تركيب مزيج من عناصر هذه الأديان، بل على العكس، ووفقاً لاعتقاد أتباعها، فإن كتابات «العصر الجديد» تقدم الوحي المباشر بأساطير الحياة الهوليسية وقوانينها، والاستنارات الكونية وتفسيرات الطبيعة. وتزعم حركة «العصر الجديد» أنها تتجاوز المعرفة العلمية كثيراً وأنها فاقتها وحلت محلها بفضل فلسفتها الهوليسية، وهي فلسفة مثالية في الكلية ترى أن الكلية لا يمكن أن تُفهم بأنها مجموع أجزائها، ولكن العالم تحكمه عملية كلية، عملية تطور إبداعي، وعملية تشكل كليات جديدة. وفي هذه العملية التطورية تتعدد المادة وتتطور باستمرار. ووفقاً لهذه المدرسة الفكرية لا بد للحياة بكل جوانبها من أن تتحد مرة أخرى في كلٍّ كامل واحد، كما تتحد على سبيل المثال التغذية بالروح الاجتماعية، والسياسة بالبذار والحصاد. وهذه الرؤية الهوليسية للعالم ليست تطوراً جديداً كل الجدة؛ فقد أشار إليها عدد من الحركات في الفترة ما بين الحربين العالميتين: فلسفة الإنسان عند رودولف شتاينر، وفلسفات مونت فاريتا Monte Varita والكثير من الحركات الحيوية التي تزعم أن الأجسام الحية تنطوي على شيء متعذر على الدراسة الفيزيائية والكيميائية وعلى التفسير على أساس مبدأ العلية، ولم تهمل أي شيء يَعِد بالإسهام في الشعور بأن الحياة كلٌّ متكامل واحد، من نحو أكل الطعام غير المطبوخ، أو الرقص بوصفه مصدر الحيوية. وما تختلف فيه هذه الحركات عن الأديان الكبيرة القائمة على الوحي هو أنها قد تبدو عند أول وهلة مؤيدة للحداثة. فهي تُظهر الخصائص المميزة لخصمها العلم قبل أن تعارضه. وفي بعض الأحيان تستخدم محاجّاته إذا رأت أنها ملائمة لها.

وتتألف المجموعة الثالثة من الأصوليين السياسيين، وهم جميعاً يؤمنون بالنظام الاستبدادي الشمولي. والمثال الذي اخترتُه منها هو «الحزب الأخضر» Green Party، الذي لاقتناع أعضائه أن الأرض تواجهها كارثة بيئية هائلة وليأسهم من منعها ضمن إطار النظام السياسي الحاضر ينادون بتوجه جديد وجذري تماماً. والنتيجة هي أن الأصوليين الخضر وبدائلهم في الأحزاب الأخرى يتزعمون النزاع مع الديموقراطية الليبرالية ذات المبادىء التعددية والإيمان بحكم الأكثرية. وعندهم أن الخطر إذا كان أساسياً، فمن العبث استخدام أقوى التعابير للاقتراع على المسألة قبل اتخاذ القرار بعمل ما. فالأخطار ذات الطبيعة الأساسية تقتضي الوسيلة الأساسية للمنع. وعلى الأقل، فإن رفض الحل الوسط يؤدي إلى العصيان المدني، وهذا يعني الصراع مع المجتمع بكامله، أو على الأقل مع أكثريته؛ وهو صراع يعلنه الناس الذين باعتقادهم أنهم وحدهم يمتلكون الحقيقة يصممون على فعل شيء ممكن ليجعلوا وجهة نظرهم سائدة في كل البيئة الطبيعية ضد الثقافة العلمية والسياسية التي لم تعد قادرة، حسب وجهة نظرهم، أن تفهم أفق تفكيرهم المحدَّد.

الذين فاتهم القطار

إنه نقد لنوع من الحداثة التي من الواضح أن معرفتها التقنية وغير التقنية ليست كافية لإلغاء الأخطار الجسيمة المحدقة بمستقبل البشرية. ويستخدم الأصوليون الخضر حجة لها وزن كبير عند الأصولية الإسلامية وهي أن نوع الحداثة الذي تُعنى به المجتمعات الغربية هو في الأصل ظاهرة أوروبية، كانت منذ كانت الملكية المشتركة لكل الأمم الصناعية المتطورة. ولكن بلدان العالم الثالث لا

فراغ ديني ملأته ثلاثة: التقدم والقومية والشيوعية

ترى عموماً إلا الأوجه السلبية للحداثة، التي هي الاستعمار القديم والجديد والاستغلال والشقاء المتزايد. ويمكن أن يقال الأمر نفسه حول العمال الأجانب من هذه البلدان، الذين بذلوا الكثير من جهودهم لتقدم الصناعة الغربية ولم يفلحوا في العالم الغربي إلا في كسب وجود محفوف بالمخاطر. وليس بالمدهش أن تكون ردة الفعل الأصولية العدائية شديدة الحدة في إيران، حيث لم تجلب سياسة التحديث في ظل حكم الشاه الاستبدادي الأوتوقراطي شيئاً للجماهير الواسعة من الشعب، وأن تمتد ردة الفعل إلى البلدان الأخرى التي لها وضع مشابه. وليس بالمدهش كذلك أن المواقف الأصولية تناشد العمال الأجانب بقوة. ومن رؤية أن التكنولوجيا الحديثة كانت ظاهرة محدَّدة بالمدنية الغربية، وأنها شيء إيذاؤه للعالم أكثر من نفعه، يستخلص الخضر والأحزاب البديلة أنه لا محالة من التغيير الجذري والأساسي للاتجاه السائد. وسياستهم قائمة على فهم الطبيعة وعلى المجتمع الذي سيسمح من جديد لقوى ضبط الذات وشفاء الذات أن تقوم بعملها. وهم لذلك يؤيدون المعالجة المثلية بدلاً من المعالجة التي تُحدث الآثار الجانبية، والسماد الطبيعي في شروط الضوء والحرارة الطبيعيين بدلاً من السماد الكيميائي والبيوت الزجاجية والبلاستيكية المؤذية، والموارد الطبيعية للشمس والماء بدلاً من الوقود المستخرج من الأرض، أو من الانشطار النووي وهو الأسوأ. وهذه الأمثلة تظهر وجهة النظر الأصولية بطريقة محسوسة. إن موارد الطبيعة هي أساس حياتنا، ولذلك فكل من يلوث الماء والهواء والأرض يرتكب إساءة بحق البشر.

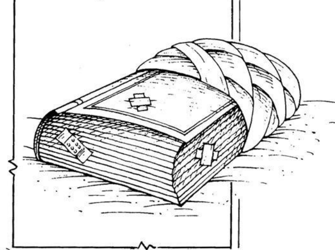
إن كل الأصوليين من أدورنو وهوركهايمر إلى الخضر لا يألون جهداً في جذب الانتباه إلى عيوب التنوير. وليس ثمة شك في أن التنوير والحداثة ناقصان ولهما تناقضاتهما التي قد تؤدي إلى عواقب وخيمة. واللافت للنظر بوجه خاص أن التاريخ الألماني الفكري والسياسي كان البارزَ في نقده الحاد والجذري للتنوير. وهذا النقد يفسّره أنه في التاريخ الألماني لم تكن السمات المختلفة للتحديث متناغمة؛ وأن خيوط الحداثة المختلفة، بما فيها التصنيع والدمقرطة والتحرر الثقافي والاستقلالية كانت في بعض الأحيان يتعارض بعضها مع بعض فتؤدي بذلك، بين الحين والحين، إلى محاولات الهروب من عملية التحديث التقدمية. فهل يرى كبار المفكرين الألمان الذين لا ينطلقون من ردات الفعل بل من التبصّر العميق والإحاطة والشمول والتحليل الدقيق حل المشكلة في أن يدير الألمان ظهورهم للعالم الحديث؟ يجيبنا عن هذا السؤال الفيلسوف والعالم الاجتماعي مارتن غرايفنهاغن بقوله: «إنه بدلاً من أن يدير المرء ظهره للعالم الحديث بتصميم متجهم، سيكون المسلك المناسب هو اتخاذ الإجراء لتحسينه. ولن يكون ذلك ممكناً إلا بمتابعة السبيل الذي قاد التنوير إليه. وما نحن بحاجة إليه ليس التنوير المبتور بل التنوير الموسَّع، وليست الحداثة التي وصلت إلى التجمد في منتصف الطريق، بل الحداثة التي بإدراكها عيوبها تضع حداً لها. ويمكن أن يقال الشيء نفسه بشأن التقدم، وهو مفهوم يُستخفّ به كثيراً اليوم. فمن أجل إزالة الفوضى التي سبّبها الإيمان الساذج بالتقدم، ولا سيما التقدم التقني، ليس المطلوب في البحث العلمي التوقفَ ولا النكوص إلى الوراء بل المزيد من التقدم».

[illegible] قصيرة النظر

إن هذا التقويم يستبعد كل التوقعات لهدوء ما بعد التاريخ، للعصر ما بعد الحديث، كما يتصوره، مثلاً، الكاتب الأميركي فرنسيس فوكوياما. فهو يعتقد أن الوعي ما بعد التاريخي سوف يؤدي إلى شيء من نحو نهاية التاريخ. ووفقاً لهذه الرؤية، ستفقد الايديولوجيات أتباعها؛ والمجتمعات القائمة على المبادىء الليبرالية سوف تتأسس في كل أنحاء العالم؛ ولن تعود الديانة والقومية إلى إحداث الحركات الأصولية. ومن هذا المنظور فالليبرالية نفسها يجري تصورها على أنها نتيجة ضعف المجتمعات القائمة على الدين، ومن المنظور نفسه، يعتقد أنه في خاتمة المطاف لن يكون حتى الإسلام قادراً على أن ينغلق على نفسه أمام رؤية العالم القائمة على الربيبة الليبرالية. وهذه الإمكانية، كما يراها فوكوياما، لا تدعو إلى التفاؤل. وهو على العكس من ذلك يكتب ما يلي: «ستكون نهاية التاريخ زمناً بالغ الكآبة. فالمعركة من أجل الاستعراف، وإرادةُ تخصيص المرء حياته للغاية المجردة، والصراعُ الأيديولوجي ذو النطاق العالمي، الذي أوحى في الماضي روح المغامرة مع الشجاعة والخيال والمثالية، إن كل ذلك سوف يُستبدل به الحساب العلمي، والاهتمام الذي لا ينتهي بمشكلات التقنية والبيئة مع إرضاء الرغبات الخاصة للمجتمع الاستهلاكي. وفي عصر ما بعد التاريخ لن يكون هناك فن ولا فلسفة؛ ولن يكون ثمة مزيد من الانشغال القوي بالتاريخ السابق للبشرية. وربما كانت هذه هي الإمكانية الفعلية لقرون الملل المقبلة التي تلي نهاية التاريخ، والتي ستحرك سير التاريخ من جديد».

لست من مؤيدي فوكوياما في وجهة النظر هذه التي قدمها في كتابه الأخير «نهاية التاريخ»، الذي أثيرت حوله ضجة كبيرة، ولا أرى دلالات تسوغها. فالتطورات الحداثية سوف تستمر، والتناقضات الملازمة لهذه التطورات قد تتفاقم. وأولريخ بِك يعالج

صوت الله استبدل بـ صوت الشعب



هذه المسألة في كتابه «المجتمع المجازف ـ نحو نوع آخر من الحداثة». وفرضيته هي أن تقدم العالم الحديث الذي كان هدفه الرئيس حتى اليوم هو تحقيق الحد الأقصى من الربح والثروة مع القليل من مراعاة الاعتبارات الأخرى، قد أدى إلى استراتيجيات في العلم والتكنولوجيا والاقتصاد والسياسة تعرّض تلك الأشياء التي جاء بها هذا التقدمُ للخطر، والمقصود بها المعايير التقنية العالية، والناتج الوطني الإجمالي الكبير، والأمن الاجتماعي والسيطرة على الطبيعة. وهذه التناقضات هي الشاغل المركزي لكتاب أولريخ بك. وهو يشير إلى أن الأخطار على البشرية جمعاء تزداد نسبتها حين لا يفكر كل امرىء إلا في مصلحته الشخصية، وهي أخطار على العمل والأمم وأجيال المستقبل وكذلك على الفرد. وهذه الأنانية قصيرة النظر بمقدار ما هي مسؤولة عن الكوارث، وستنهار علينا نتيجة سلسلة من العواقب الثانوية غير المقصودة.

ولكن أولريخ بك في تميزه بالتضاد مع الأصولية يرى أن حل هذه المشكلة المريعة لا يكمن في الفرار من العقلانية الحديثة بل في استخدامها على نحو أفضل. وهذا سيتضمن ولا ريب إعادة امتحان وتنقيح للمبادىء العلمية والمعتقدات السياسية والقواعد الاقتصادية؛ ومع ذلك فإن إعادة التقويم هذه لا تعني رفض العالم الحديث وأسسه؛ ولا تعني العودة إلى العقائد والممارسات المتعالية.

إن إدراك النتائج الضارة للحداثة لا يوجب الانصراف عن أسسها السياسية. وكل من يرفض أن يدفن رأسه في الرمال يريد الاستمرار في تراث التنوير مع كل ما يستتبعه ذلك من الاعتماد على الثقافة السياسية المرتبطة به ارتباطاً لافكاك منه، ألا وهي الديموقراطية التعددية. ولولا التسامح لما أمكن للتنوير أن يكون. وعندما يزول الذهن المنفتح فإن ذلك يعني نهاية التنوير والحداثة والاستسلام للأصولية.

أما أسوأ آفات الحداثة الناشئة عن الأنانية قصيرة النظر، حسب تعبير أولريخ بك، فهي كما أرى: الجشع، الذي هو قديم قدم الحياة نفسها، والحرب والظلم الاجتماعي، اللذان هما قديمان قدم الحضارة نفسها. والآفة الجديدة التي لا تقل هولاً هي البيئة الصناعية التي أوجدها البشر من خلال تطبيق العلم على التكنولوجيا لخدمة الجشع. والجشع هو مسألة بين الإنسان الفرد ونفسه، والحرب والظلم آفتان بين البشر على المستوى الاجتماعي، والتدمير البيئي يرتبط بعلاقات الإنسان بالطبيعية.

العقل الى العقل الأداتي والمعقولية الى المعقولية النفعية

نحن إذن أمام ثلاث مجموعات من العلاقات: العلاقات في داخل الإنسان الفرد، والعلاقات بين البشر (أو العلاقات الاجتماعية)، والعلاقات مع الطبيعة. والمشكلات في أية مجموعة منضفرة مع المجموعتين الأخريين. ولإحداث أي نوع من التحسين في الوضع العالمي، على كل فرد أن يحسّن ـ بل يثوّر ـ نفسه من الداخل. وهذا يعني أنه لا بد من اتخاذ الخطوات لتنظيم المجموعة الأولى من العلاقات. وبعد ذلك يمكن القيام بفعل ما بشأن الفساد في النظام الاجتماعي وفي البيئة الطبيعية. □

عامية الحقد الديني

عن الأصيل والدخيل والمؤمن والكافر

احمد السقالي

كاتب من المغرب

■ العالم قرية صغيرة! بل الارجح غابة صغيرة بالمعنى الوحشي لكلمة غابة، ذلك ان الله تعالى منذ أن طرد عباده حين امرهم ان «اهبطوا بعضكم لبعض عدو» ثم اردفهم سلالات، الرسل والنبيئين ليصلحوا ذات البين، إذ ما انفكت ذرية آدم/حواء في علاقتها تنسج احابيل العداوة وتزرع الاحقاد بين اهلها وتقتل انبياءها وعلماءها وبسطاءها، كما الذئاب وحيوانات الغابة يقضي قويها على ضعيفها.

أحسبها جبلة من الله ان جعل البشر في تنافس لا يهدأ أواره، أو لعلها سنة الطبيعة، ملخصة في مفاهيم المادية الجدلية والتاريخية كقوانين الجدل والتناقض ونفي النفي والانقراض وغيرها... ومهما يكن من امر فإن الانسان سيد نفسه في الحرب والسلم، وقد يحسن الاولى ولا يحسن الثانية. وأحياناً كثيرة يبحث عن «السلم بتهيء الحرب» وكلّ آليات التصفية الجسدية والفكرية بهدف واحد هو ان يحل كطرف غالب فكراً وجسداً، محل الطرف المغلوب... فالتاريخ على امتداده إلينا يؤشر إلى مثل هذه الحقيقة، ان طاليس ـ الفيلسوف اليوناني ـ قد افتتح صفحة اللوغوس اي التفكير المنطقي ضداً لميثوس اي التفكير الاسطوري ـ وافلاطون المثالي بعده لم ينج من انتقادات الماديين المكرسين لتعاليم هراقليط وديموقريط... وفي القرون الوسطى لم تكن تعاليم الكنائسيين (أغسطين ـ الاكويني ـ الماوردي ـ الغزالي ـ وقبلهم أفلوطين الاسكندراني) مطلقة، بحيث ضادهم معاصروهم أمثال جيوردا نوبرونو والمعتزلة وابن رشد وغاليلو غاليلي... وفي العصر الحديث يتضاد الماديون و المثاليون من خلال مواقف باركيلية أو فيورباخية أو هيجلية أو ماركسية أو دينية أو علمانية... ثم إن عملية التضاد أو الصراع الفكري هذه، لم تكن مجردة أي معزولة عن آلياتها ومؤسساتها وأجهزتها القمعية المباشرة (بالمعنى الذي أعطاها إياها نيكوس بولانتزاس)، بل إن الانظمة الحاكمة بالاجهزة القمعية المباشرة وغير المباشرة كانت وما زالت تحتضن وتدعم فقط مؤدلجيها وكل من يخدم ويحفظ مصالحها. والامثلة من تاريخنا قديماً وحديثاً كثيرة، لنتذكر فقط مباريات اصطياد رؤوس المعتزلة في عهد المتوكل العباسي، أو ما كان يحدث قبله في عهد المأمون من تهور وقتل طال أهل السُّنة وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، وما لائحة المغتالين باسم الدين بقصيرة فهي تحمل أسماء علماء ومفكرين لا مجال لسردها هنا.

فعلى الرغم من أن وفاة الرسول (ص) قد رافقها اعتراف بانتهاء عهود النبوة وإعلان، ـ وإن كان محتشماً ـ بداية العقل، فإن عهد النبوة (إستقبال الوحي) يبدو وكأنه لم يتوقف بعد، بحيث إن النصوص المقدسة بما فيها الاحاديث النبوية الشريفة، ما انفكت تنتعش وتتلون على لسان الفقهاء والعارفين من الموروث الديني (هنا أحيل القارىء إلى مقالة علي حرب «حقيقة الحقيقة» في العدد ٤٩ تموز / يوليو ١٩٩٢ من «الناقد». بل ويبدو أن زمن الجاهلية والفتوحات لم ينته بعد. وإليك أيها القارىء هذه الواقعة الطريفة: في معمعة المواجهات الضارية بين فصائل الطلبة الجامعيين بالمغرب (أحداث ١٩٩١) انهال طالب ذو توجه اسلامي بالضرب على طالب ذي توجه ماركسي بعد أن أوقعه على الارض، ولما كان الطالب المغلوب يرى الموت يترقرق من عيني الطالب الغالب! لم يجد بداً من استغلال بديهته فصاح: «أشهد أن لا إله إلا الله...» أما الطالب الاسلامي فقد نادى أحد إخوانه: «أبشر يا أسامة، لقد أسلم على يدي»(!). إن استمرارية «استقبال الوحي» بهذا الشكل، لا علاقة لها بمفاهيم الفيض والفناء والعود الابدي والمهدية وما إلى ذلك، بل علاقتها بـ «البكاء على الاسلام لاجل سرقة المصحف» هي الاشد والاقوى، إنه البعد الايديولوجي للايديولوجيا نفسها. فالفكر ليس كالمادة في سرعة الانقراض، ولذا تبدو أنساقه الكبرى خالدة. وكما أن الفكر الميثيولجي لما ينتهِ بعد، فإن الفكر العقلاني الحر لم يبدأ بعد. بل كيف يبدأ وهو يجر وراءه ما يجره إلى الوراء؟ ولعل نظرية «الاطوار الثلاثة» لاوغست كونت تظل يتيمة في البيت العربي ـ الأسلامي إلى حد الآن، بحيث لم يتم بعد تجاوز الطور الاول، طور الاسطورة والدين، للمرور إلى طور المنطق والفلسفة والانتقال إلى طور الوضعية والعلم. اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، يحتاج العقل إلى أن يقطع مع مادونه وهذا مشروع قطيعة ابستمولوجية يلوح في الافق.

لا تدعي هذه المساهمة محاكمة للعقل على الطريقة الابستمولوجية، أي تقويم ما أنتجه ـ العقل كواقع ـ منذ «قفزته الاولى في المجهول». أي منذ بدأ يوقع مختلف العلوم النظرية

والتطبيقية، فهذا العقل قد دشن رحلته فعلاً، بل تتناول العقل كقيمة، باعتباره فلسفة أكسيولوجية معيارية. كأن قدره هو مواجهة الفكر الغيبي التيولوجي الغالب، ولا سيما الديني المؤسطر الذي يقف أصحابه من العلم موقفاً انتهازياً، مثل الزعم أن لويس أرمسترونغ استمع الى آذان «بلال» على سطح القمر، أو أن العلماء يتوصلون إلى معرفة ما في إرحام النساء، ولكنهم يجهلون هل هي أجنة شريرة أم خيرة. أو أن مفهوم السنة الضوئية متضمن في إسراء الرسول (ص) إلى سدرة المنتهى. . . .! أما الايمان فيظل إحساساً فطرياً لدى الانسان طالما أن أسئلة حي بن يقظان حول الروح تظل معلقة بدون جواب.

خمسة عشر قرناً من الزمن الثقافي العربي - الاسلامي المتعامل المتناحر، قد تبدو قصيرة بالمقارنة مع التاريخ كله، فلذا يراهن بعض المفكرين الشيوعيين والعلمانيين على سهولة تهميش الفكر الديني وإقصائه، حتى لا نقول، وإلغائه. بيد أن تاريخ المحاولة طويل، قديماً ومستقبلاً، ثم إن الاسلام باعتباره عصارة ديانية ومحصلة حضارية في آن معاً، قد أعطى نفساً جديداً لهذا التضاد الذي يتم بين ما أصبح اليوم يعرف بالمادية والمثالية. إن حمولة هذا التاريخ تتضمن عناصر التنافس والتنافر الايديولوجي كما تتضمن نقاط التماس والتداخل والتبادل في أفق التجاوز الذي لم يتحقق، لأن العقدة لم تفض بعد إلى حل، بل إن الحالة ما انفكت تعيد إنتاج ذاتها في ظل تبادل موازين القوى والسلط النقلية والعقلية. أما السبب فيكمن في أن السلطتين الانتهازيتين ما اقتنعتا بانتهاء عهد الوحي («الدين») وحتمية الدخول في عهد العقل (العلمانية). حتى انه ليس هناك اعتراف متبادل، أو على الأقل، ليس هناك إقرار بأن «العقل والنقل» يسكن أحدهما الآخر - بتعبير محمد اركون - أي أنهما ليسا خطين متوازيين لا يلتقيان ويتطوران أو يشتغلان في معزل أحدهما عن الآخر، تماماً كما لاحظ جورج بولتزر في «المبادىء الاولية للفلسفة» بخصوص تطور التيارين المادي والمثالي.

سلطتان انتهازيتان، حاول ابن رشد في حدود الظروف التي اكتنفته، أن يؤاخي بينهما بشكل ملفت للانتباه، إلى حد اعتباره مدشناً ومؤسساً حقيقياً للمشروع اللائكي الاوروبي كما لاحظ ذلك المفكر وليد فستق. وقد اوصى صاحب «فصل المقال» بعدم اقتحام «العامة» في تيولوجيات «الخاصة» لان في ذلك ما يفسد العقل والنقل معاً أي: الحكمة واختها الرضيعة: الشريعة» بلغة ابن رشد. ولكن الاخيرة التي اصبحت بعد انقلابات بيضاء وحمراء، هي الاصل والمبتدأ والخبر، وتحولت الى «نظام الانظمة» سوف لن تقبل بالعقل حكماً مستقلاً عنها إلا لماماً. والعقل الذي بوأها المكانة تلك، سوف لن يقبل ذلك الا على مضض، وسوف لن يقدر على التوقف عن الاكتشاف والابتكار والمشاكسة. . . ولذا فالصراع بينهما لا مناص منه، لكن، الذي منه مناص هو ان ندع هذا الصراع او التضاد يدمي وينتعش ضمن ثقافة القتل باسم الله. فكيف يُدرَكُ «نفي النفي»؟

بغض النظر عن ظروف الاتجاه الاصولي في الثقافة العربية والاسلامية، من الملاحظ ان العلمانيين مستمرون في ارتكاب الاخطاء التكتيكية نفسها التي تثبطهم عن تحقيق استراتيجيتهم: والحاضر يعبر بشكل صارخ عن فشلهم في استقطاب «الدين» لصالحهم. يمكن تشخيص عوز ابستمولوجي ومنهجي في سلوك العلمانيين وذلك لسبب ان بنية دينية تعمل في لاشعور ايديولوجيتهم (!)،

فمن المنظور المادي التاريخي / الجدلي لا يمكن تصور مجتمع موزع على دولة ودين باعتبار ان العلاقة بينهما هي علاقة استغراق وتضمن الاولى للثاني. ولأن السياسة واسطة لإقامة الدين، وليس العكس («عادل ضاهر - مواقف ع ٦٧/ ١٩٩٢») ثم ان بحسب كارل ماركس «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم» وهذه هي جدارة ماركس في تاريخ الفكر البشري حيث انه اعطى الصدارة «للبنية التحتية» وجعلها في علاقة جدلية «بالبنية الفوقية» من هنا، فان الداعين الى العلمانية أو اللائكية - بمعنى فصل الدين عن الدولة - مفكرين أو رؤوساء دول. . . أو من المثقفين الذين يغرفون من مناهل ماركس - هم غير منسجمين مع مواقفهم المبدئية، يقولون بالفصل، وفي الوقت نفسه يتحكمون ويتصرفون في دين الدولة فيحررون خطب الجمعة وأيام الله ويعينون الائمة ويقررون مواد التربية الدينية. . . و بصفة أجمالية، يوجهون آليات الدين في ظل العلمانية، كل آليات الدين من حديث ديني عبر وسائل الاعلام وتربية إسلامية في التعليم وقوانين الاحوال الشخصية في المحكمة والمسجد ووزارة الاوقاف كجهاز من أجهزة الحكومة. . . هذا علاوة على كون العلمانيين يتزاحمون مع الديانيين (الاصوليين مثلاً) على الخطاب نفسه (النصوص المقدسة) أم تراهم يفعلون ذلك فقط، لاجل قطع الطريق على أولئك الذين يستخدمون الدين بكثرة في عملهم السياسي بغية حسم السلطة لصالحهم؟ ولم الامر كذلك؟ ما دام أن طرفي النزاع (الاصولي / العلماني) هدفهما المعياري واحد وهو التنمية والخروج من التبعية والصلاح العام. . . وعلى الأقل، فهذا ما ينطبق على التيارين الديني والسياسي (!).

من دون شك أن الهدف يبدو مشتركاً ولكن الطرق إليه مختلفة، فبينما يرى الفريق الاصولي إلى أن الطريق يكمن في «الرجوع إلى الاسلام»، يرى الفريق العلماني أن الطريق هو نشر الديموقراطية و. . . مع تعزيل الدني وأرشفته. والغريب في الامر أن كلا الفريقين يدعيان - إن قليلاً أو كثيراً - موافقهما بالنص المقدس، على الرغم من أنهما يقرآن الآية نفسها: «الله غني عن العالمين»، تراهما ينصبان أنفسهما حماة للدين وخدام الله الامينين. ولذا، يتحاسدان ويشتعل فتيل القتل بينهما ليتسع الموت السياسي في صفوف المفكرين العلمانيين أكثر من غيرهم، في الوقت الذي تطمئن فيه فرائص الحاكمين الظالمين الذين يتفرجون على سيناريو هم خالقوه. في الواقع يجد الباحث في أشكال النضال من أجل التنمية والصلاح العربي والاسلامي، أن المواطن (نسبة إلى القطر الذي ينتمي إليه) القومي (القومية العربية) الأممي (نسبة الى الامة الاسلامية)يعيش تشتتين، الاول: هل ينساق وراء المعطى السائد حيث يدخل الخندق نفسه مع اللاهوتيين (الكل لله!) مع فارق واحد هو أنه يتعامل مع الدين من وجهه «اليساري الثوري» فيصطفي الآيات والاحاديث الرافضة والفاضحة ويستشهد بعمرو والقدرية والخوارج والمعتزلة وابن رشد، محاولاً استنهاض ما يعتبره هو تقدمياً وثورياً في التراث؟ في هذه الحالة يعاكس التيار هذا المعنى بالامر، لان الكفة تميل لصالح «اليمين» المعتمد على الدين بمثاليته الغالبة ورجعيته المصطنعة، والمستغل لمزاج



وسذاجة العابدين. وفي هذه الحالة ايضاً يمكن القول أن «العلماني» الذي يدخل الخندق نفسه، يكون كمن يحفر قبره بيده، لانه يراهن على الدين لتجاوز الدين! أو على الاقل لعلمنة الدين الذي تحول بفعل الزمن الى اكسيوم مغلق، منه المنطلق واليه المرجع. انه السباق الذي يجري فيه حصان واحد.

وهناك من لا يراهنون على الدين الا بهدف القضاء على اللادين، علماً وعلمانية وفناً واحزاباً ونقابات... وهم يتعاملون بالدين، وليس مع الدين، كوحدة، كبنية منسجمة، وينظرون الى العلاقة بينه وبين الدولة باعتبارها علاقة إلهية، مطلقة، مفهومية، وليس باعتبارها علاقة نسبية تاريخية موضوعية، وفي الوقت نفسه، يديرون الظهر الى الدين، الى ما يكتنفه الدين، كدلالة انتروبولوجية من صراع بين أهل العقل واهل النقل وبين المذاهب في حدود علوم القرآن وبين الاطراف الاسلامية المتناحرة (انظر مقالتنا: «ماضينا المستمر حاضرنا المقتول» العدد: ٥٢ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٢ من «الناقد») فالذي يعيش هذا التشتت ويدخل هذا الخندق مع الديانيين، يتم استدراجه شيئاً فشيئاً الى ان يكف نهائياً عن طرح الاسئلة المشاكسة والشاكة في ما يشكل النظام العام لعناصر الممارسة السياسية لدى الحركات الاسلامية، فالسؤال عن الارهاب الثقافي والايديولوجي... والسؤال عن سبب قتل المسلم لاخيه المسلم باسم الاسلام(!) وسبب إدانة المسلم أخاه المسلم القاتل لاخيه المسلم باسم الاسلام(!) والسؤال عن السر في تسييخ الاسلام (نسبة إلى سيخ الهند) وتفغينه (بغض النظر عن النزاع بين إسلام حكمت ايار وزعيم الطرف الآخر في أفغانستان) وتفريسه (إيران) وتمصيره وتجزيره وتسويده... كل اسئلة تبطل لدى «المجاهدين» مبدأ: «الغاية»تبرر الوسيلة... وكأن ليس ثمّة وقت إلا للقتل! والذي يعيش هذا التشتت فيدخل هذا النفق، يتم تدجينه حتى يصير خادماً لهذه الوضعية بمعرفته أو من دونها.

أما التشتت الثاني، فهو طريق مجابهة هذا الوضع بأن يعمل صاحبه على تهميش الدين وسلخه عن جسم المجتمع المعاصر ولا سيما في العالم الثالث، تماماً مثلما أومأ إليه الشاعر «أنسي الحاج» في «خواتمه» («الناقد» العدد ٤٩ تموز/ يوليو ١٩٩٢ قائلاً: «يحتاج العالم الثالث كي يصبح فيه الانسان قيمة مقدسة إلى تعزيلات أساسية كثيرة ، لعل في طليعتها تحول الدين إلى علاقة فردية، ذاتية وداخلية بين الانسان والله، ومنعه من أن يظل وحشاً جماهيرياً سرعان ما يتم تجييشه للابادة أو الانتحار، من غير ذلك سيظل الدين في العالم الثالث مسدساً للاغتيال ومدفعاً للقصف وسكيناً للذبح ومطية للدس الخارجي والتسلط الداخلي».

ولكن أليست هذه طوباوية أخرى! أليست محاولة فاشلة هذه التي يقوم فيها أصحابها بعزل الدين عن الحركية العامة لمجتمع لحمته الدينية قدرها خمسة عشر قرناً من الزمن، فضلاً عما تراكم لديه من الترسبات وعمليات الاسطرة؟! من دون شك أن الامر لا يعدو أن يكون إلا أملاً وطموحاً، بدليل أن الداعين إلى ذلك هم أنفسهم يكرسون الدين إن سلباً أو إيجاباً، فهم لم يتحرروا من الخطاب الديني الذي يقبع في لاشعورهم، ويسكنهم رغماً عن أنوفهم حتى أنهم استقروا على رأي: أن الواجب هو تثوير الدين وليس مواجهته. فالماضي يعود بطريقة عفوية لتزكية مجهود الديانيين في إلغاء العقل.

والخلاصة إنني لا أرى شعوباً تعشق الوراء أكثر من العرب، فهي تعبر عن ذلك من خلال برامجها التعليمية وسياسة إحياء التراث والتشبث بالتقاليد وترميم المدن العتيقة، وحساسيتها ونفورها مما هو «غربي»، واستغلالها الانتهازي للتاريخ (مفهوم العمق التاريخي المصري لدى المثقف أنور عبد الملك مثلاً أو أفكار يوسف القرضاوي حول إسلام مصر ما قبل الفرعونية)، وكذا محاولات استرجاع الحقوق التاريخية الجيو سياسية (العراق/ الكويت وغيرهما)، ناهيك بالالتزام بالهندام (العمامات والكوفيات واللحى والقنادير..). أما الابحاث العلمية الانتروبولوجية أو الباليونطلوجية فليس للعرب فيها غير الأرض وأحفوراتها ما دام أن الذين يقومون بهذه الابحاث هم مهندسون أوروبيون وأطر اوروبية. شتراوسيون أو يابانيون وأميركشماليون. وإنه لمثير للشكوك أن نرى استغلال هذه الابحاث لاغراض سياحية أو سينماتوغرافية مفعمة بالاسرار. ما يهم في هذا السياق هو الماضي الذي يعاد ضداً للتاريخ وفي أشكال مختلفة ولما كان من المستحيل أن يتوافق مع الحاضر وافاق المستقبل فإنه يسبب الهستيريا طالما لم يتم الحسم فيه والقطيعة معه (طريقة في فهم أسباب الجنون عند سيغموند فرويد).

في مقالتي الأخيرة على صفحات «الناقد» (مذكورة سابقاً)، كنت قد أشرت إلى أن الذين يعشقون الماضي صنفان: فريق مغلوب لا يرى منه بديلاً للحاضر، وفريق غالب لا يرى منه بديلاً لتأمين المستقبل، وبالطبع فإن الفريق الثاني يوجه الفوضى ليحافظ على دولة المصالح. فإذن، ما هو دور المثقف الحامل لرسالة التغيير في العالم العربي والإسلامي؟ أهو العمل على الاستمرار في مغازلة الموروث، وبالتالي كب الزيت في طاحونة الرجعية والأدلجة لها؟ أم هو الانسياق وراء التيار الجارف بما هو تيار العامة والاغلبية الغارقة في فلاحة الحقد الديني والإسلامي: (علماني/ أصولي، شيعي/ سني، مكفر مهاجر....) في كل الأحوال هذه، لا يكون المثقف بمحاولاته استئناف الماضي بهذا الشكل أو ذاك إلا خادماً للحاضر بمعناه السلبي والرجعي (ستاتيكو) لانه وحسب تعبير المفكر محمد عابد الجابري، يتحول «من كائن ذي تراث إلى كائن تراثي».

في هذه الوضعية الموسومة بالدوامة والحلقية المفرغة ينتظر من المثقفين الثوريين مراجعة المفاهيم وطرق التعامل مع الواقع الأيل إلى الوراء، ففي الفكر عوز من نوع خاص يثبط عن الامساك بالوضع. ولم لا تحدث قطيعة ابستمولوجية؟ فالموضوع هو الحاضر للمستقبل والجهاز المفاهيمي هو تحطيم المجاعة، تحطيم الذرة، غزو الفضاء غزو الروح، خدمة البيئة والمجتمع الانساني كله... والمنهاج هو الديموقراطية الحقة وحقوق الناس الاجتماعية وحرية التعبير... كل هذا من أجل القطع مع الموضوع نفسه (الماضي، التراث، الاصالة) والجهاز المفاهيمي نفسه (أصيل/ دخيل، مؤمن/ كافر، جنة/ نار، دنيا/ آخرة، ونصوص وضعية/ نصوص سماوية..)، كل هذا بدلاً من أن يستمر سيزيف في حمل صخرة الماضي وصخرة العذاب إلى الأبد على الأقل، لان سيزيف من المعوزين المظلومين فلنستمع إليه وهو يشتكي:

« سيزيف أنا
ما ارتكبت إثماً ولا سجدت لصنم،
لكني حملت الصخور إلى قمم
منذ عاد وإرم..
وآذان الألهة عني
في صمم». □

المستقبل الحضاري وسط أمية الـ ٨٠٪!؟

متحف الأبطال والضحايا

يوسف بزي

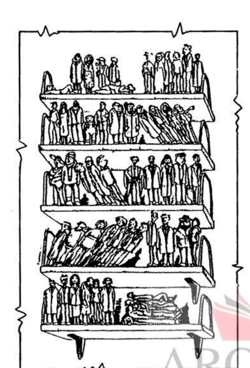
■ تستهويني النهايات. وتستهوي جموع الكتاب العرب البدايات، التأسيسات الخ... هذا لا يرفعني مرتبة أفضل أو يمايزني كما قد يتبادر إلى ذهن بعض الخبثاء فهوى النهايات هو نفسه هوى البدايات. وقلة الصبر سمتهما معاً، وقلة الحكمة والحذر والتعقل أيضاً. مع ذلك نستطيع الفصل بينهما لفظياً، ومعنوياً اذا أردنا الدقة في البحث عن الفروقات. لكن المزاج الثقافي عموماً، كما مزاج المقالة هذه، يميل إلى البحث عن القواسم المشتركة كونها أكثر فائدة في اطلاق الاحكام «الاعتباطية» والنهائية التي أودّها وأنجذب اليها الآن. على كل حال فان التوق إلى النهايات دليل يأس وقنوط. ان لم يكن جهلاً وانحلالاً، وان اللهفة إلى البدايات سلوك طيش وعمى. ان لم يكن بلاهة صرف. وفي الحالتين نجدهما يندرجان في سياق موضة عالمية آخذة بالتزايد أيضاً.

وهكذا، وبين ما يميز البدايات والنهايات المقصودتين، أجد فسحة كافية لأخاطب الكتّاب العرب، كما لو كنت منزاحاً عنهم مسافة تعينني على الشعور بالاستقلال والتحرر فهي فسحة تعينني على الصراحة الكلية في هذه المقالة التي أودّها اعتباطية، لا عبيطة تتصنع الموضوعية كما أغلب مقالاتنا المملة التي تذكرنا بمرض الجفاف والتي لا تتردد في استعمال عبارة «الزمن الرديء» - على سبيل المثال لا الحصر - كلما عنّ على بالها وبال المؤلفين العرب الطيبي الذكر الانصراف إلى الكتابة والانشاء والتأليف! ولكن ما أريده أيضاً، وبصراحة، هو الاستفزاز بعينه، اطلاق العنان ضد التلفيق الهائل الذي يرتب لغة الثقافة ترتيباً لعيناً لا نعود معه قادرين على فصل القش عن الحَبْ، وضد مجموع المقارعات والصراعات والعصبيات والبيانات التي تؤلف ٩٩٪ من مجمل الحياة والموات الثقافي. واذا أردت الصدق مع نفسي ومعكم فأنا، هنا، أميل إلى استعداء كل الأوساط الثقافية الحريصة على نشر الأمل بمستقبل حضاري مزعوم وسط أمية تتجاوز الـ ٨٠٪ من مجموع أفراد الأمة «الخالدة».

هذا الاستعداء، بالنسبة لي، أجده أقل ضرراً بما لا يقاس من الخداع الذاتي الذي يمارسه الكتّاب والمثقفون دون كلل أو تعب. والخداع هذا الذي كثيراً ما وصف بالتعامل العقلاني أو الموضوعي، هو الخيانة ولا شيء غيرها. واذا سمحت لنفسي برفض الخيانة للذات أولاً وللثقافة تالياً، فانني أجدني يوماً بعد يوم أشد ضراوة وتطاولاً على حاضر ثقافي يطن طنين ذكر النحل، الذي كلنا ولا شك نعرف حجم انتاجه من العسل!

نحن، ايها الاخوان، الكتّاب العرب أجمعين، انتهينا، حتى ولو أخذ نجيب محفوظ تلك النوبل الشهيرة، والتي ستصبح قميص عثمان جديداً. بل حتى ولو حازها الشاعر المعروف أدونيس في القريب العاجل بفضل جهوده ومثابرته الباريسية المرهقة (ولا ننسَ جهود اتباعه المخلصين). ونحن انتهينا لان من علامات الشهرة ان تشتم أو تمدح أمثال أدونيس ولا يحق لك تجاهل المسألة برمتها وإلاّ عددت من عديمي الاطلاع والثقافة. واذا ابتعدنا عن الأمثلة والأسماء فلنأخذ المجلات والجرائد وصفحاتها الثقافية «المقروءة جداً»، هذه الصفحات العوراء التي بمجرد ان تعرف مسؤولها تستطيع ان تعرف إلى الأبد كيف ومن وماذا سيكتب فيها. صفحات تقابل منذ خمسين عاماً الشعراء أنفسهم. تقول يومياً أي شيء ولا شيء دفعة واحدة عن كل الأدب والحداثة والحرية الخ. تنشر القصائد نفسها، والمعاد

طبخها مجدداً، طبقاً لعدد الشعراء، ملايين المرات. نكتب الخبر اياه دون زيادة أو نقصان: صدر، مات، افتتح إلى ما لانهاية. أما نقدها ولشـدة كـذبـه فيبدأ بتلك الجملة المحببـة إلى قلوب الجميع: في الحقيقة... وتكر السبحة عن البنيوية والحساسية والتجديد والابتكار والتلاحم الخ. ونحن حين نراجع مقابلة واحدة، مقالة واحدة، خبراً ثقافياً، صورة، تعليقاً، تحقيقاً.. أي شيء من هذا القبيل، مراجعة متجردة، بعين خبيرة، قليلة الانخداع، متبصرة، نتعرف أيضاً، وإلى الأبد، على كل الثقافة العربية التي لشدة عمقها واتساعها (كذا) لا نعود نستطيع تذكر أي شيء منها، تذكراً مبهجاً أو مثيراً للاعجاب.



وأكثر ما يفزعني، وبموضوعية حقيقية، أن ينتبه كتابنا لموجة «ما بعد الحداثة»، فإذا كانوا لم يقصِّروا في تشنيع الحداثة ـ على صرامتها ونظاميتها وجبروتها الايديولوجي الكاسح ـ فانهم مع «ما بعد الحداثة» وفوضاها وضوضائها فانني أتنبأ للثقافة العربية بأكبر عملية خداع وتلفيق حيث، في التطبيق العربي للأفكار، سنجد أعمالاً متواصلة من التخريب والتشويه قلَّ نظيرها.

نحن انتهينا من زمان. والذي يريد المكابرة فليقم بزيارة واحدة يتيمة إلى جامعة من جامعات العالم العربي. زيارة سريعة أو بطيئة، رسمية أو غير مرخص بها. ثم ليأتِ ويجادلني عن حرية البحث العلمي والاجتهاد والتفكير والخلق الابداعي. واذا أراد ان يتعب رأسه قليلاً فليسأل أي طالب عربي عن الديموقراطية وحرية الرأي والبحث وليتجرأ من ثم على التفاؤل.

خمسون عاماً من الشعر دون نتائج

وحتى لا نصعب الأمر، وأنا أعرف اني صاحب رأي فحسب لا صاحب سلطة، فلنطالع روايتنا العربية، التي كثر الجدل حول أصولها التراثية وامتداداتها «السويدية» واستلهاماتها الأميركية اللاتينية ونخبويتها الفرنسية المضحكة. فلنطالعها بامعان: بعفوية.. صادقة وفاحصة، ودون أي اعتبارات سياسية، كيانية أو قومية، أو اعتبارات عاطفية.. ولسوف نصاب بالاحباط فوراً. ولا مجال لي لأثبت لكم ادعاءاتي، فهي مجرد «ادعاءات» على كل حال (نقولها جميعنا شفاهة ولا نتجرأ على كتابتها) وصادرة مني عن طيبة خاطر ولم تمارس علي أية جهة معادية للعروبة والعرب أي ضرب من ضروب الضغط والاكراه لا تلميحاً ولا اشارة. كل ما في الأمر انني ضقت ذرعاً بالدفاعات النقدية المفلطحة الفهم والوقحة التي تصد بفظاظة أي محاولة للنيل من الرواية العربية. وعلى هذا قرأت بكل حب خمس روايات عربية لاساطين الرواية في أمتنا (حفظها الله من كل مكروه). وبالمقابل قرأت رواية أجنبية واحدة وهالني حجم التفاهة والركاكة وفقر الخيال الذي يملأ تلك الروايات مقارنة مع فرادة وذكاء ودهاء رواية ذاك الأجنبي المتوسط الشهرة والقدرة. واذا لم آتِ على ذكر أسماء هؤلاء الروائيين المشهورين ولا حتى الروائي الأجنبي، فذلك ليس تفادياً مني فقط للاحراج أو الوقوع في فخ المس بالمقدسات الثقافية التي نكن لها محبة فائقة! بل تفادٍ لازعاج النقاد الذين لم يقصِّروا يوماً في تدبيج معلقات معاصرة تذكرنا بتراث المديح الشعري العربي كله دفعة واحدة.

وان كنت تدرك، وما أدراكَ ـ عزيزي القارىء ـ ما هو المديح الشعري العربي الذي وصل في فنيته إلى حد «دهن الهواء بالبويا» (على ذمة المثل الشعبي) وفي هذا كله لا أخفيكم اني تجاهلت أي اتهام بعقدة نقص تجاه الأجنبي فهذا لا يقدم أو يؤخر شيئاً في النتائج. وبما ان الرواية، كما كلنا يعرف اليوم، ليست مجرد فن سردي، بل هي الأكثر تعبيراً عن لقاء السلطة والمعرفة في الزمان والمكان وانعقاد لعلائقهما معاً انعقاداً لا فصام له، وبما ان السلطة عند (نا) لا تلتقي المعرفة إلا عرضاً، كذلك الزمان والمكان، فانه يمكننا القول عندئذ ان روايتـ (نا) مسألة عرضية تماماً. ان لم تكن أسوأ سوء فهم في الثقافة العربية المعاصرة يحدث راهناً.

اما الشعر، فهنا الطامة الكبرى. فمن لغة مدمَّرة كما لم تتدمر لغة من قبل (ولست بأي حال من حراس اللغة الأشاوس) تطلع علينا ألوف مؤلفة من دواوين لن نجد فيها أكثر من جملة مفيدة واحدة. ومن بين ألف قصيدة لن نجد سوى فيروس الحداثة الفتاك. عقم من جميع الجهات. رواد من صاحب «مطر، مطر، مطر» وصولاً إلى آخر شاعر شاب يتكلم عن الشعر اليومي ويقلد اردأ أنواع الرومانسيين العرب، وما بينهما من رواد وشباب لن تجد سوى تلاميذ كسالى لاليوت وبرس وشار وريتسوس ونيرودا الخ.. تصوروا خمسين عاماً من التجربة الشعرية الحديثة (اذا صح تعبير تجربة هنا) دون نتائج تذكر. وهل نجد شاعراً غير عربي يقول في كل مقابلاته (وهي بالمناسبة كثيرة) وفي كل مقالاته (وهي غزيرة أيضاً) انه ضد البلاغة فنجد كل شعره قائماً على أصولية بلاغية! فقط شاعر عربي

كبير يستطيع صنع هذه المعجزة.

وأكثر ما يضحكني تلك الفئة من الكتّاب والشعراء الذين يقرأون آداب لغات أخرى. فهم وبثقة مفرطة يؤكدون لانفسهم ان لا أحد سيهتدي إلى مطالعاتهم السرية، خاصة، وان لا أحد غيرهم يقرأ لغة أجنبية!! وهكذا يعمدون ببساطة إلى نشل جهود الكتاب والشعراء الغربيين، «المستعمرين» و«النهابين»، وتوقيعها باسمائهم الشخصية طالما ان لا وقت لديهم لحك الدماغ والتعب في عصر السرعة والصعود السريع المضمون الارباح والنتائج. وبعد ذلك خذوا قصائد عن الثلج والجليد والضباب من شاعر صحراوي.

وخذوا منه أحاديث عن ارتباط الشاعر ببيئته، بل خذوا قصائد عن الدلافين من شاعر جبلي لم يغادر قريته أبداً. وقابلوه ليتحدث عن ارتباط شعره بالأرض والفلاحين! والقارىء - بالنسبة لهؤلاء الشعراء - عبيط و«الحداثة» ومتاهاتها كفيلة بتغطية الأمر برمته عبر تنظيرات عن الديك والبيضة وأحاديث عن التناص تبدأ ولا تنتهي إلا اذا فاجأكم أو فاجأهم سلطان الكرى، فيغط الجميع في النوم العميق! وبالمناسبة فهؤلاء النشالون، باعة الخيال الجوالون من مهرجان إلى مهرجان، وبحكم موقعي في الوسط الثقافي، أستطيع ان أصارحكم وأقول عنهم انهم من «خيرة» الشعراء العرب وليسوا أبداً هواة أو طفيليين أو مغمورين.

اما بالنسبة لمواقف المثقفين الشجاعة، فها هو صاحبنا «الأمبراطور» نزار قباني خير دليل عليها، بغض النظر عن انه ليس وحيداً في نوعه أو فريداً في جنسه. فقد أعلن في بيان شهير تخليه عن الشعر السياسي، ولكن بقدرة قادر وبخفة ساحر وباستخفاف لا مثيل له بالقراء، عاد وكتب شعراً سياسياً. وبما اننا لا نعترض مبدئياً على الشعر السياسي أو غير السياسي، نجد أنفسنا مدهوشين للدافع الخفي الذي يورط الشعراء والكتاب العرب أجمعين في اعلان مواقف علنية جاهزة للرمي في الزبالة قبل اعلانها؟! والغريب ان ليس في الثقافة ابطال، بالرغم من وجود ضحايا. لا نجد بطلاً واحداً.

كلهم، ولحاجة عميقة حقيقية، تلهفوا لجعل انتحار خليل حاوي مرتبطاً بالاجتياح الاسرائيلي لبيروت، مع معرفتهم حكماً بالاسباب الأخرى. هذا التلهف لإيجاد بطل واحد على الأقل، يفضح الجبن والضعف والهزال التي تلفنا بسماكة ثقيلة.

خذوا مسألة الجوائز الثقافية في مصر مثلاً، وقد حصل عليها موظفو الدولة (وباعتقادي انهم ليسوا أقل من المبدعين) أو جوائز الخليج الكثيرة التي يطبخها طباخون كثر وأموال أكثر. أو «جائزة الناقد للرواية» و«جائزة يوسف الخال للشعر» اللتين لم يتفق اثنان عليهما وان كانتا طوحتا بالعقول والالباب الشابة أم صقلتاها وأنضجتاها، وها هم النقاد يهاجمون إيقافها، وحبر شتمها والدعوة لانهائها لم يجف بعد. لكن ماذا نفعل و الذاكرة خائنة.

وأتساءل هل فكر أحد لمرة واحدة لماذا أي مفكر لامع أو كاتب مبدع لا يظهر إلا اذا كان مهاجراً وحاصلاً على جنسية أجنبية؟ ولا أعْني هنا كل المهاجرين، فهؤلاء الأخيرون يمارسون أحط أنواع المراهقة الأدبية على الاطلاق: من اصدار لشبه المجلات الفقيرة الخيال إلى حالات التصوف المضحك في المترو والشقق المفروشة.

على كل المقيمون والمهاجرون.. كلهم جيدون ولكن الابداع ليس بحاجة للجيدين انه يريد عبقرياً واحداً في الحد الأدنى. فهاتوا عبقرياً مبدعاً واحداً! راجعوا كل جداول اسماء الأعضاء في اتحادات الكتاب العرب وارسلوا اسماً واحداً يستحق فعلاً صفة العبقرية ولسوف أصمت إلى الأبد. ولكن وكما قال الشاعر - واحسبه أبا الحسن التهامي -:

ومكلِّف الأيام ضد طباعها
متطلب في الماء جذوة نار

تعالوا نرَ المجلات الفصلية التي تنشر الدراسات للمؤلفين أعينهم وموضوعات مكررة بالاسلوب نفسه والعقم عينه. واذا أردتم الترفيه فانظروا التلفزيون العربي واشعروا بالغثيان من قلة الذوق وانعدام العافية. اما السينما فآخر خبر ان السينما المصرية (وهي الذاكرة العربية بتفاهتها أو بجيدها القليل) معروضة للبيع. الذاكرة العربية معروضة للبيع! وثمة شركات اسرائيلية مستعدة للشراء. ولا أنصحكم بالذهاب إلى المقاهي، فالمثقف غير مرغوب فيه لبخله و«ثقل دمه» وصوته الصاخب مقابل السائح الكريم الذي يطلب أكثر من فنجان قهوة. كما لا أنصحكم بالذهاب إلى الجزائر مثلاً وربما كل البلاد العربية حيث أي مثقف معرض لنارين: الأصولية والسلطة.

الذاكرة العربية معروضة للبيع

وعلى ذكر الأصولية نود ان نوضح ان المثقفين العرب برمتهم لم يفكروا ويجهدوا أنفسهم بمحاورتها فعلياً، لم يحاولوا ان يعاينوها حقاً، ان يجادلوها اخذاً وعطاء. بل وبكل يقين مسبق اخذوا مواقعهم التي هي في كل مكان، عدا موقع المتبصر والمراقب والمعايش على الأرض.

وكي لا ندخل في السياسة، لاحظوا معي النقد التشكيلي العربي، انتقوا بصورة عشوائية ناقداً واحداً وستجدون أنه مدح فناناً محدداً ثلاث مرات وشتمه لمرات ثلاث أيضاً وزناً بوزن وسدى بلحمة! وواحد منهم شهير جداً كتب عن الأعمال نفسها لفنان معروف مقالتين متناقضتين في مناسبتين متباعدتين. هذا النقد لا وجود له إلا في الثقافة العربية. وكذبوا الذين يقولون انها «طبيعة الحياة». اما الفنانون أنفسهم فالأفضل السكوت عنهم لانهم أكثر من فضيحة. انهم مجموعة كتالوغات أجنبية لفنانين أجانب منسوخين بأردأ طرق وأقل موهبة ممكنة.

كل هذا والحق على الاستعمار؟!

اني أودعكِ ايتها الثقافة العربية دون حسرة. واني أرحب دون حماسة بصانعي المعلومات ومديري الكمبيوتر ومصممي الاعلانات وفناني التسويق والاعلام، والمستشارين، ورجال الإدارة ومهندسي البيئات الاجتماعية، فهم على ضراوتهم أكثر تواضعاً وأغزر انتاجاً.

اما تلك الشخصية المنقرضة (المثقف الكسول غير المنتج) فلا نعول على التاريخ لانصافها، فالرقابة الحكومية والأصولية والجموع الغاضبة ومحللو المعلومات لن يتركوا لها مكاناً على الاطلاق، إلا في متحف الأشياء الغريبة. □

ثلاث قصص

الثور

■ خلّف الشتاء عقب رحيله، سيرة طويلة في عظام أم «أبو سالم»، وأضافت إلى دعائها الملّح - بأن يأذن الله بهزيمة البرد - وقتاً سيطول تقتطعه جانب موقد النار، وقالت، كعادتها: «إن شمس مؤخرة الشتاء وطلائع الربيع تكون باردة».

أما المساحات المحدودة بضيق، والتي غالباً ما كانت تحيط بالدور، فقد نهضت بغبرتها ووحولها نباتات خضر، وزهور صغيرة، وأشواك لينة كثيرة، وكانت تغذي الناظر إليها ببهجة ربيعية منشرحة تحت هطول الشمس بعد غياب طويل.

وكانت الأرض تهيىء أديمها الرطب لتلقى البذور تحت سِنّة المحراث، وقالت أم «أبو سالم»:

- يا ولد الخير.. ولف فينا موسم البذر، وامتلأت الآبار من مطر الشتاء: واخضرّ كل عود يابس، وتدخر علف المواشي.. فإنا نحتاج إلى ثور بسنام سمين، وجهد فحول، نجعله جروراً للمحراث، نزوعاً لماء الغرْب من البئر فاهبط سومن القُرى، واستعن بالله وبخبرتك في انتقائه. وفقك الله، ودلّك على بغيتك.

أخرجت من خلقها عقدة مضغوطة، فأحلت رباطها، وفضتها عن آخر تجاعيدها.. ريالات معجونة تفضح الدفء والرطوبة وروائح العجوز التي لا تخفى على أحد، وأكدت أنها كانت تولفها من سابق الزمن، وتُنش عنها الذبّان.

***

فاض وجه «أبو سالم» بابتسامة مرحة، وقبض على دلدول لحيته التي يطلقها بلا عناية فتكاد برأسها الدقيق تخدش جيب ثوبه المفتوح تجاه الصدر.. ومعطها من الانفعال، حتى إنه قد اندلق معها نصف شفته السفلى، وتلك لزمة الوعد بالتنفيذ.

***

جال في سوق المواشي، حكّ جلدة رأسه السليمة وفكر، ثم قرت عيناه على ثور أحمر «تهامي» المولد والنشأة، ساوم وقاوم في الثمن، غير أن البائع زاد القيمة القائمة ثمناً للرباط ولـ«خزام» الأذن، ولم يمانع «أبو سالم»، واستوثق من صاحبه طبع ثوره الذي لا ينطح، ولا يعصي لأمره أو المريد.

***

فرحت أم «أبو سالم» بالوافد الجديد، وغزلت على سنامه وأذنه المثقوبة كلام المديح، قامت برغم برد عظامها، ومسحت بيدها ذات الخاتمين الفضيين المنكسرين في لمعتها، على ظهر الثور. وكان «أبو سالم» يهيب بفراسته، ويفتل شاربيه، وكأن هو الذي خلقه.

***

أصبح صبح صبوح، واقتاد «أبو سالم» من الرباط رقبة ثوره إلى الأرض، فركّب عدة الحرث من أمام السنام إلى جانب حمارته الرمادية، ورفع سوط الجلد داعياً الثور نحو العمل، فهز الثور مروحة ذيله وتقدم خطوتين ثم.. تسمّر كشجرة ضخمة يابسة، نهره «أبو سالم» لم يزد خطوة، مال على ظهره بوجع السوط فما تحرك سوى أنه يؤرجح رأسه كما لو أنه يطرد ذباباً. أهمل مقبض المحراث. وتقدم إلى رأس الثور، وهو يشد بيده على عصا الفأس قائلاً في عصبية جبلية:

«خيرتك، فاختر..

تعمل مثلما أريد، أو ترد لي دراهمي، وإلا...». □

العنز

■ للشاعر في القرية مقام المحسود، وله الموضع المعروف عند الصبايا، وله مناعة القول، وله في شدة المناسبات حكم الفصل وطاعة القاضي.. فلم لا يكون «أبو سالم» شاعراً؟

ولم لا يفرط في هذه الأمنية بين يدي الجماعة بين حين وحين؟

***

قالوا: نتسل بإبهامه.

عبد العزيز المشري
السعودية

وقالوا: علها تصيب، وعلها تخيب، فإن صابت فما أسهلها علينا، وإن خابت فما أصعبها عليه.

أشاروا عليه وكما توارثوه من المعتقد القديم، أن شياطين الشعر لا تأتي كل من يرغب بها.. لكنها قد تجيء من يطارح وحدته معها في الليل بقفر بعيد عن المساكن، على أن يذبح لها ماعزاً يمرّغ دعواته بدمها.. يخلع جميع ملابسه ويقعد إلى جانبها.. «عارياً كما خلقه الله».

***

تناطحت الظنون في خاطر «أبو سالم»، ووازن بين الرغبة والمخاطرة، وكان الخوف من جن الليالي الغادرة ينمو مع كل الأهالي منذ الطفولة، وكذا نما مع «أبو سالم» إلى جانب عشقه للشاعرية.

غير أنه عزم، وكان إذا عزم قبض على دلدول لحيته، وجذبها بعنف بسيط حتى تنجذب انفراجة الشفة السفلى.

فاختار عنزاً سوداء من بين القطيع، وأركبها كتفه، فتدلت قائمتاها عن يمين، وتدلت الأخريان عن الشمال، وبدا رأسها بقرنيه وأذنيه الهاطلتين كالخرق الثقيلة.. مناصباً لرأس حاملها.

وعلى حين نوم الناس بعد صلاة العشاء، وهب قدميه للفيافي البعيدة التي لا يحدها سوى شبح الجبال في الظلام.

***

أنزل الماعز عن كتفه على مهل، وكأنه يسكب سمناً من القربة، لكن هدوء انسيال السمن من القرب، ليس كالزمامير النافرة من لسان الماعز وسط الفيافي في الليل.

شحذ سكينه على حافة صخرة بارزة، وفرك بحدها رقبة الماعز فخرخر الدم، وتدافعت قوائمها الأربع في الفضاء الرحب طويلاً.

لم يفصل الرأس عن الجسد، حتى استوى منتصباً كالجذع وخلع ملابسه واحدة بعد واحدة.. ثم قعد متكئاً إلى الصخرة منتظراً شياطين الشعر حتى الصباح.

***

علم الأهلون أن الغداء على ذبيحة عند «أبو سالم» وقالت زوجته إنه جاء بها مذبوحة وتعب في سلخ جلدها الذي برد على لحمها في الليل وكان «أبو سالم» يمضغ قطعة كالبلاستيك من لحم ماعزه، ويبتلعه كما الحنظل في صمت جارح لا يعرف معناه غيره. □

الأرنب

■ لم تكن الأرانب على الغالب عند أهل القرية بمعروفة لدى الجميع، وكانت الصدفة النادرة في الجبال البعيدة عن إقامة سكن الناس، تقع في طريق أحدهم، فيعرفها بالوصف، وكان من أبلغ أوصافها، أنها تشبه في جسمها القط الكبير، وفي شفتها العليا شفة الجمل، وفي ذيلها ذيل الحمل الصغير، وفي أذنيها أذني الحمار، وتقفز كالضفدعة، أما إذا فاجأها الخطر فهي كالغزال. وكان الكل يعلم علم اليقين، ان الأرانب مثلها مثل القطط، تحمل وتلد، وترضع وتفطم.

***

السماء تكتنز بحشد متغضن من الغيوم، وكانت نفثات الضباب كما يقولون: «لا ترى طرف يدك»، ومع كل هذه الأسباب المدججة بطمسها نور بقايا النهار، فقد كان وقت أذان المغرب يكاد يحين.



كان «أبو سالم» يريح «مسحاته» على كتفه اليمنى، ويجرجر ساقيه عائداً من الوادي إلى البيت، وسيطوف بالطريق المحيطة بالقرية من جهتها الشامية، ثم يلقي السلام على الجماعة متحرّي حلول وقت المغرب، يصلون.. يعودون إلى بيوتهم للعشاء.. والنوم، وكذا «أبو سالم».

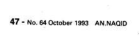
***

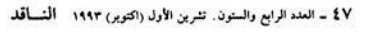
أشجار اللوز الجبلي تتوزع بلا انتظام في الساحات أمام البيوت، وفي الجهة الشامية ـ ربما لسبب أولآخر ـ كانت أشجار اللوز هناك، تنتصب منذ عشرات السنين. تطرح ثمارها ناقصة عالم إثر آخر، إذ كانت بجذوعها بنيّة اللون، أو كالقرفة المحروقة، وأغصانها الشائخة، صالحة كمحطات للعصافير، والحرباوات، وبعض الحشرات لأن تقيم بها مساكنها.

***

ألقى «أبو سالم» بأغلظ الإيمان، «وهو على وضوء» أنه لا يقول سوى الحق. فقد مرقت قاطعة طريقه.. أرنبة بيضاء تشبه قطة جارتهم الكبيرة، وخلفها تتبع أثرها إلى اللوزة التي تعود لُملك «صالح الشدوي».. عثر على عشها وبداخله بيضتان كبيرتان.

كان الجماعة يتذاكرون بعض الأحاديث في فضل العمل الصالح، ولما دلق «أبو سالم» ما جرى له ـ مع إلقاء السلام ـ كان وقت الأذان بالضبط يحين. فأذن المؤذن، وكان يحب النوادر «الأباسالية» حبه للقهوة والتمر، ولم يكن على صحة من الأذان، فقد كرر «الله أكبر» ست مرات دفعة واحدة، وختم «لا اله الا الله» مختلطة بدفعات هوائية تشبه العطس المكتوم، مما دعا الآخرين إلى الإفصاح بها على هيئة قهقهة واضحة لكل الآذان الصاغية لوقار الأذان. □







آراء

مثقفون سماسرة!

صدوق نور الدين
المغرب

■ إن مسؤولية المثقف تبدو صعبة لما يتعلق الأمر بالفصل فيما بين النظر والفعل.. ذلك أن المثقف لم يكن إلا في حالات نادرة، المزاوج فيما بين النظري والفعلي.. هذه الدرجة أو المستوى، هي الغاية التي تطمح لرؤيتها وللوصول إليها القطاعات الدنيا في المجتمعات.. باعتبار أن قلتها القليلة هي تلكم التي تميز فيما بين المثقف ومن يملك سلطة القرار السياسي.. فالمثقف هو صاحب رأي وفكر، غايته من خلال تأكيده وتثبيته الدفاع عن قناعة، وعما يمكن أن يكون في صالح المجتمع.. إنه، ومن وجهة نظر سلفية رجل تقويم واصلاح..

على أننا، لا نروم بقول التقويم والاصلاح، أن ما من رأي صدر عن مثقف إلا ويكون أبلغ مدى، وأعمق أثراً، خاصة وأن الآراء تتباين وتختلف، البعض منها إلى الحصافة والموضوعية، من آراء أُخَرَ قد لا ترقى إلى ذات المستوى.. ثم إن فاعلية الظرف، من حيثُ انتاجُ الرأي لم تكن واحدة فيما بين الأمم والشعوب، وبين عموم المثقفين، هؤلاء الذين لا يملكون مرجعيات واحدة، كما أن الأسس المنهجية التي تقوم عليها تحليلاتهم تختلف وتتباعد، إذ ان ما يمكن أن يمدنا به مثقف ماركسي من نتائج، ليس هو نفسه ما يمدنا به باحث ليبرالي أو قومي، ولئن كنا في أحيان عدّة نقف على الخطوات المنهجية نفسها من حيث التحليل.. فالبداية تتم بملامسة الظرف في بُعده السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي والديني، ليتم الخلوص إلى أحكام ونتائج وليدة المقارنة بين فترة ماضية وأخرى حاضرة لا غير.. في الآن الذي، يمكن من خلاله التوصلُ إلى ما هو سياسي، اجتماعي، اقتصادي أو ديني، من سياق التحليل القائم والمعتمد..

على أن الرؤية التقويمية الاصلاحية المنشودة، قد تتطابق مع حال المجتمع لما تكون نابعة من صميمه، والعكس يتم في الآونة التي يستهدف من خلالها نقل نماذج جاهزة، إلى مجتمعات لم ترق بعد إلى الوضعية نفسها.. فلا يكفي أن تصبح المجتمعات تحديثية، ليتحقق تغير في العقلية والذهنية، مثل ذلك السائقُ الذي يعتقد بأن تحسين الخدمات يرتبط بتبديل وسيلة الركوب، حيثُ لما حصل، لم يهتد إلى كيفية التشغيل، فما تكون العواقب إذا انتهى الكل إلى الموت نظير خطأ بسيط صغير ليس غير؟.. وكمثل الدولة التي تضاعف من التسلح باعتاد أحدث الأسلحة، ولما تُخاض الحرب نلفيها تنهزم في البدايات الأولى، وهو حال الدول المتخلفة ولا ريب...

في المقابل، فإن سلطة القرار السياسي لا تستدعي بالضبط شخصاً مثقفاً يحمل هَمَّ المصلح والمقوم، بل قد تكون الخبرةُ السياسيةُ أو العسكرية، بمثابة المتكأ الذي يرتهن إليه صاحب القرار، وذلك بهدف التنصيب والعزل، التولية والاقصاء، البناء والتدمير، دُونَ أنْ يمنعنا هذا من القول بأن البعض من هؤلاء على جانب يسير من المعرفة، وفي حقول عدة، تماماً مثلما تكشف عن ذلك حواراتهم، والرؤية التي يرون بها إلى واقع الحال..

لكن، ماذا بوسع المثقف أن يفعل إذ غَدَا صاحب قرار سياسي بامتياز؟

الواقع أن المثقف من فصيل كهذا، ينطلق من محاورة التاريخ بحثاً عن تخليد اسمه، وفق الاقدام على إنجاز عمل ما من الأعمال، باعتبار أن ما يذكره التاريخ المنجزات والمكتسبات المتحققة، والتي من شأنها أن تدول وتدوم..

بيد أن ما يُرى ويُسمع عن الدول المتخلفة، يفصح عن كون أول مبادرة قد تثير الانتباه بالذات، اقصاءُ المثقفين الذين يمكن لهم أن يشكلوا ايقاعاً يخالفُ ويغايرُ ما يقوم بانجازه الذي يملك سلطة القرار، حيث تصبح الثقافة تُستقطرُ بناء على الرغبة في تلميع الصورة، ومن جانب ثانٍ، فإن هذه الثقافة لها أن تؤسس تصوراتها على ما يخدمُ سلطة القرار..

ولعل الأغرب والأفدح أن تكون بعض الأحزاب السياسية في هذه الدول، لا تملك توجهات ثقافية موضوعية، وانما يظل رهانها على السياسي في أولوية الأولويات، علماً بأن الثقافي هو الأساس، هو اللبنة التي يقوم عليها الجدار السياسي.. وبذلك فحين يتحدث المثقفُ، أو يصدر رأياً، يُعتقد بأنه يفرق بين السياسي والثقافي، في الوقت الذي تصبح فيه التفرقة بل توجد لما يأتي السياسي في المقدمة، وهو ما أضعف حقولا عدّة كالتربية والتعليم، وهما يتصلان بالثقافي أوثق اتصال..

إن مأساة الثقافي، تنبع من هذا الجانب، وهو ما يجعل الفئات الدنيا تحمل المثقف المسؤولية على الدوام، عوض مالك سلطة القرار..

أنتقل بعد الذي جئت عليه، إلى مستوى ثانٍ فيما يتعلق بصلة الفئات الدنيا والمثقفين. فلقد أوقفني مرة احدهم وهو شخصٌ طعن في السن، معتبراً أن فئة العلماء والمربين والمثقفين مسؤولة تمام المسؤولية عن التردي الأخلاقي والمعرفي الذي مُنيت به البلاد.. يومها، قلت في نفسي بأن استنتاجاً كهذا، وليد معاينة لمجريات الأمور، ومسارات الأحوال.. وبالتالي، للصورة التي غدت مُشكلة عن العالِم، المُربي والمثقف.. وهي صورة أفلحت في نسجها الأجهزة التي لا صلة لها بالعلم والتربية والثقافة، ما دامت جميعها حقولاً يمكن أن تثير بأسئلتها وتساؤلاتها قلقاً في الراهن وحوله.. ثم إن استنتاجاً من هذا القبيل، ومن طرف طاعن في السن، لا يمكن أن يمدنا به أي كان، لذلك فالذي صدر عنه اعتبره مثقفاً أيضاً، ولو أن هنالك من يحدد المثقف في المبدع والمنتج، وخارج المستويين ليس بالإمكان الحديث عن شخص المثقف..

وحتى أوضح، ولا أعقب، أو أنقد نفسي مما أعده وأعتبره صحيحاً وسليماً أقول: إن العلم، التربية والثقافة خبرات حياتية تم التعبيرُ عنها، فأصبحت بذلك انتاجات تُناط بها مهمة ومسؤولية انتاجات

اجتماعية يستفيد منها الكل، ويخبرها الكل.. فالعالم ينتج نظريته، والمربي من خلال تكوينه للنشء (من المؤسف أن أصحاب القرارات البليدة يهملون أهم المراحل في حياتهم، وأرمي بها النشأة والتكوين)، أما المثقف فتأسيساً على قراءاته وجهده الذهني العضلي، في التعريف والتنوير.. إذن، فهم جميعاً يتوحدون تحت سقف المعرفة، ولا يوجد بلد ما يقع بعيداً عن هذه الدائرة، وإنما تتباين بين البلدان الرؤية إلى المعرفة، ثم إلى أساليب التعامل معها.. وما دام هناك انتاج، فثمت استهلاك، بحكم كون النظرية والتكوين والرأي، أو اجمالاً سقف المعرفة يتحقق استهلاكه بتفاوت النسب، وتوجهات المجتمع، بالاضافة إلى حاجاته ومتطلباته الفكرية.. وحتى تستمر هذه العجلة في الدوران، فلا بد من أفق اقتصادي يعضد الانتاج، ويرقى بمستوى التنمية..

لكن، وللأسف فإن حصة العلم، التربية والثقافة من ميزانيات جميع البلدان المتخلفة لا تكاد تستحق الذكر، إذا ما علمنا بأن وزارات الثقافة في هذه البلدان لم تكن مستقلة بذاتها في يوم ما، فقد ترتبط بالاعلام، بالتعليم أو الارشاد، وقد لا توجد على الاطلاق - من ثم ففي غياب بنيات الاشتغال الأولية، فإنه لا يمكن التفكير نهائياً في مسار ثقافي تربوي وعلمي جاد.. وأعتقد بأنه قد آن الأوان اما للدخول في عصر تنويري حداثي، أو ايقاف «قاطرة» المعرفة بهذه البلدان، حتى تتحقق اعادة نظر سليمة، ومنسجمة مع الواقع ومتطلباته..

كنت آمل أن لو كان السؤال: وفي ظل هذا كيف تشتغلون؟ لأجبت وبصدق، بأن المربي يزاول تربية النشء في حصص تتجاوز المخصص له، ثم إن المرتب الذي يحصل عليه في آخر كل شهر لا يكفيه حتى لإطعام نفسه وأبنائه فكيف باعتياد الوثائق؟ أو اقتناء المراجع الخاصة بمجاله وثقافته الشخصية؟ علماً بأن جميع دور المعرفة التي يتعامل معها لا تخصه بالنسبة المعتمدة للمربي ما دام يقبل على استهلاك المعرفي واعادة انتاجه. لذلك، تبقى ثقافة المربي محدودة، حين يرفع المراقب التربوي عصا محاكمة ثقافته...

وأخيراً، يبدو المثقف في العالم الثالث.. وكأنه الشخص الذي يحلم كثيراً جداً.. من ناحية لأنه لا يمارس دوره إلا كرغبة وكهواية، وليس كمسؤولية... بمعنى أنه في يوم ما من الأيام قد (يُطلق) الثقافة بعد اليأس على غير أمل في الرجوع. وهو مسعى السلطات ككل. إذاً ما ألمحنا بأن هذه الهواية مكلفة جداً، ولنا أن نمثل بالكتاب فقط.. إذ، ولكي تكون مثقفاً ينبغي أن تحرص على جدّية المتابعة، وفي كل المجالات.. وليحصل، يجدر تخصيص ميزانية لمثل هذه المتابعات.. وأرى بأن حامل الكتاب في العالم الثالث، هو صورة عن بليد أو مجنون لا زال لم يخرج بعد من طور جنونه وبلادته وحتى غبائه في نظر البعض الذين اتجهوا للبناء والسمسرة والعقار.. أيمكن الحديث عن مثقف يحترف السمسرة؟ وفي اعتبار الآخر، فالكتاب كالسلاح، وكل مثقف هو بالتالي سياسي يجب الحدّ من نشاطاته..

في مثل ظروف كهذه، أرى بأن تحديد المسؤولية في سقف المعرفة المشار إليه آنفاً قد يبقى طرحاً مغلوطاً من أساسه، لأنه ليس سوى القول:

هل المثقف ضروري أم العكس؟

وحتى يكون لا بد من توفير كامل الشروط ومستلزمات العمل، وأيضاً الأجواء التي يتمّ فيها، نحو مزيد من تنمية المعرفة.. □

* نقلاً عن صحيفة «الحياة» أورد الباحث السوري «شاكر مصطفى» في ندوة أصيلة عن «الثقافة العربية والنظام الدولي الجديد» المظهر والمواصفات التالية:

١ - يوجد مسرح واحد لكل مليون و٢٠٠ ألف نسمة..
٢ - فرقة مسرحية واحدة لكل مليون و٥٥ ألف نسمة..
٣ - كاتب واحد لكل مليون و٨٨٠ ألف نسمة..
٤ - دار سينما واحدة لكل ٢٢٠ ألف متفرج..
٥ - معهد موسيقي واحد لكل ٢٣ مليون نسمة..
٦ - ٧٠ مليون نسمة أميون من أصل ١٩٠ مليون نسمة..

هذه الصورة نُقلت عن ملخص نشر بالصحيفة السالفة الذكر، وهي تضيء الوضعية الثقافية العربية تمام الاضاءة..

وثيقة مهمة

صالح القاسم
الأردن

■ أنا من القراء الجدد، أو من الكتاب الجدد إن كان لي الحق في اطلاق هذه التسمية، وأدّعي أنني قرأت الكثير لألمّ أطراف الموضوعات التي اكتب بها، ولكن كل يوم يكتشف الإنسان القارئ انه لم يقرأ شيئاً بعد.

إنني لا أحابي أو أجامل حين أقول أنني قرأت مؤخراً كتاب اسمه: «الفترة الحرجة - نقد في أدب الستينات» لرياض الريس. ولقد لُمت نفسي كثيراً لأنني لم أقرأ مثل هذا الكتاب بعد. ولا أبالغ حين أقول أن أكثر ما شدّ انتباهي في هذا الكتاب ليس المعلومات أو الأسلوب النقدي المتبع، ولكن صاحب الكتاب. عرفت رياض الريس فقط من خلال «الناقد» كرئيس تحرير، وهو يطل علينا من حين لآخر بمقالة حقاً مثيرة للفكر والجدل، ولم أكن أعرف أن السيد رياض يمتلك هذه القدرات النقدية في مجال الأدب.

إن قراءة هذا الكتاب تشير دون عناء إلى أن كاتبه ناقد من النوع الذي نفتقده هذه الأيام. فهو يلج إلى النصوص ولوج المتعمق المدرك لكل تفاصيل الأنواع الإبداعية. ويدرك أن الأحكام النقدية الواردة لم تكن عامة تنطبق على نصوص كثيرة ولكنها أحكام نقدية تخص النص المنقود فقط. وهي أحكام دقيقة وموضوعية تخلو من التطبيل أو التجريح.

لا شك أن أدب الستينات لدى كل منا معرفة جيدة عنه. ولكن ما ورد في الكتاب يضيف إلى معلومات القارئ أشياء واضاءات جديدة. فالكتاب ليس مقالات نقدية لبعض الكتب الأدبية الصادرة في تلك المرحلة. وإنما هو تأريخ للأدب العربي وتطوره ابتداء من تلك الفترة.

من خلاله نعرف مؤشرات بارومتر القصة والرواية والشعر في الستينات. يطلعنا على حالتي القصة القصيرة والرواية من خلال أعلامها: سميرة عزام. نور سلمان. يوسف الأشقر، جورج شامي، نجيب محفوظ، عبد السلام العجيلي، سهيل ادريس، غسان كنفاني، ميشال الأشقر، لور غريب، ديزي الأمير، ليلى عسيران، جوزف فاخوري. حليم بركات.

ونعرف حال الشعر آنذاك من خلال رواده في تلك الفترة: توفيق صايغ، انسي الحاج، صلاح عبد الصبور، جبرا ابراهيم جبرا، محمد الماغوط، بدر شاكر السياب، خليل حاوي، أدونيس، بلند الحيدري، أحمد عبد المعطي حجازي، علي الجندي، يوسف غصوب، نزار قباني، وكذلك مجلة «شعر»، وصوفية الشعر.

ولم يقتصر الكتاب على الحديث عن أحوال القصة والرواية والشعر وإنما تناول أيضاً النقد في تلك الفترة من خلال كتاب الحرية والطوفان، وشعرنا الحديث إلى أين، وكتاب كلمات في الأدب، وكتاب أدباء ومواقف، وكتاب حتى نقهر الموت.

وتطرق الكتاب أيضاً إلى أعمال أجنبية كان لها حضورها آنذاك: صيادون في شارع ضيق، بيرة في نادي السنوكر، الطريق إلى بئر السبع، ١٩٨٤ لجورج اورويل.

انه كتاب الفترة الحرجة، حقاً يستحق القراءة وهو وثيقة نقدية، وشاهد عيان على أدب الستينات. □



استسلم... ولا أصالح

يحيى جابر

■ يروى أن المفاوضات مستمرة مع العدو. ونحن نكابر، ونناور علّنا نربح شيئاً: قطعة أرض، وعلماً، وأنا أعرف جيداً، انه في نهاية هذا الحوار، ستندلع المعارك الأهلية. وما يعنيني، هو انني استيقظت البارحة وكنت رجلاً بلا ضمير. رجلاً بليداً. لا تهزني اغتصابات البوسنة ولا حجارة الضفة، ولا ذبح مثقف في الجزائر، ولا طلقات الاغتيال في القاهرة، ولا حصار بغداد، ولا جياع الصومال.

فقدت شهيتي في التضامن والتعاطف والاستنكار. لا نشوة لا تحريض، لكل هذه الحفلات الصاخبة من المعارك الجماعية، والغرائز السياسية.

قلت لنفسي: إن الاستسلام أشرف من الصلح. لماذا لا نستسلم في اللحظة المناسبة؟ فالصلح اعتراف ترافقه أوهام نصر وانجازات. اما الاستسلام فشرف لي.

لماذا لا أستسلم مثل ياباني، أو الماني، أو ايطالي، بعد هزيمة؟ أرفع الراية البيضاء واعلن ذلك على رؤوس الأشهاد، وبعدها فلينتحر القائد، أو ليستقل الرئيس، ونحن الجماهير لننزل إلى الصفر ونعترف، بأننا هُزمنا، . . . ونبدأ من جديد. نعطي أنفسنا عشرين عاماً من الصمت الدؤوب.. كالنمل.

أنا أستسلم لعدوي.

وماذا يعني؟

أن نربح القصيدة ونخسر الأرض.

نربح الكبرياء ونخسر النهر.

نربح الشرف ونخسر بكارتنا.

نربح العلم ونخسر البيت. . .

نربح قراراً ونخسر أمة متحدة.

لتتوقف هذه المهزلة منذ خمسين سنة.

انهم يدمرون بيتنا، ثم يقرضوننا مالاً لإصلاحه فنورث احفادنا صرة من السندات.

انهم يفتشون في أعماقنا، في باطن الأرض عن الينابيع السوداء والبيضاء من نفط وماء. عن الفوسفات والحديد، وكلام الأنبياء، يفتشون عن تماثيلنا وعظام اجدادنا. ينبشون اعماقنا، وارواحنا، حيث الله، والحب، وكيف نفكر ونمارس الجنس، ونتأمل، ونتصوف.

انهم اعداؤنا فلنستسلم ولا نصالح. إمنحونا هذا النصر، هذه الهزيمة العلنية، لنورث أحفادنا حقداً مرتباً وأنيقاً كتكات الساعة.

* * *

ها هم يصنعون لنا دولاً من يأس.

يدللون رجل الشرطة ورجل الذين.

صاحب الأوسمة وصاحب العمامة.

يغنجون مدير المصرف، سمسار القروض، وتاجر الأسلحة، فنتناسل دولاً أخرى. وأناشيد وطنية. ومن عدو واحد إلى أعداء بالجملة والمفرق.

نتحول إلى مهاجرين في قوافل شحن جماعية في بطن الطائرات وامعاء البواخر.

إلى عمال تنظيفات، لأوساخ العالم. . . نمسح طاولات المطاعم، بعد طاولات المفاوضات.

* * *

قلت لنفسي لن أهاجر مرة أخرى وقد جرّبت ذلك.

كان ذلك منذ سنوات، حين لجأت إلى المانيا، وقدمت أوراقي وسيرة أهلي واعترافاتي عن السياسة واليهود و الخنادق والمتاريس.

أذكر انهم صوروني بصمت على أوراقٍ في ذلك المركز حيث إلى يميني يقف الفيتنامي الهارب بمركب صيد وإلى يساري أنغولي يرقص على الدرج.

«يا زنجي تلوَّ، بجدائلك، برائحة عرقك وزنخ الغابات».

كنت ذلك الشريد النائم على بخار دافىء لمجارير.

كنت واحداً من الذين شهروا السكاكين في محطة المترو. . سرقوا. . الحمامات قرب النافورة في دوسلدورف. (وكان الريش ينتف واجنحة مقصوصة تتوزع بين تنكات البيرة). . وحلموا بأهلهم في بلاد تغطيها القذائف.

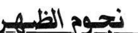
كنت واحداً من اللاجئين الجدد.

أتعارك مع عامر الفلسطيني، وأقول: «من سرق شريط فيروزمن آلة التسجيل التي سرقتها البارحة؟» تكابشنا، تدحرجنا تمزق الشريط، كرجت البراغي، كرجت الأغاني، كرجت «سنرجع يوماً. .» نزل الدم من أنوفنا وعدنا إلى الظلام نتململ تحت الشراشف كحبات البطاطا. نتذكر غارات الطيران على المخيم والقرية ونحن في برلين بلا سلاح وبلا أهل، سوى أيدينا الخفيفة للنشل والسرقة. . وأصبحنا لصوص المخازن.

* * *

هم أصدقاء في البال،

من فيصل العراقي الذي يكشف لنا في صدره عن سجائر محترقة تحت الحلمة اليسرى: «هذا ما فعلوه بي في بغداد».





إلى خالد الأردني، موزع ظروف الكوكايين على سكارى المراحيض وعجائز الحدائق.

إلى عامر الفلسطيني الذي هرب من اغتيال في المخيم، فبات يضاجع المانيات مسنات: «أنا فحل للبيع..».

إلى مسعود التونسي، الذي بسمل فوق رقبة خروف خطفناه من مزرعة الجوار. يومها ذبحناه، علقناه بين الأسرة، سلخناه، حتى امتلأ القبو بالثغاء والشواء... وغنينا: «الأرض بتتكلم عربي»... حتى الفجر.

***

أنا ذلك المراهق في السياسة، والمحارب سابقاً، نسيت دفتراً من الغضب في أحد الخنادق، لاجىء الآن في المانيا، لص من الدرجة الأولى... لولا ذلك النهار، حين نشلت معطفاً نسائياً من الفرو وقلت هذا هدية لأمي لكن حارسة المخزن ألقت القبض عليّ فتكومت مبللاً بالخجل كعصفور، ووجدتها تقول لي: «أنت يا فتى العرب. هنا لن نقطع يدك كما في بلادك» فاحمرّت وجنتاي.. وأتى شرطيون ببزات زرقاء تشبه بحر المتوسط، لم يصفعوني، لم يركلوني، مشيت بينهم، بين دمى المانيكانات، بين مارة وزبائن لم ينتبهوا إلى انني سارق.

أخذوا ابهامي للبصمة.

أخذت ابهامي للدمعة، والعض. ثم أطلقوا سراحي بكل تهذيب.

عاشت المانيا.

وعشت لصاً محترماً.

(لم يصل معطف الفرو إلى أمي الهائمة في زواريب قرية تحت سماء من طائرات تغط وتنشل أرواحاً بمعاطفها).

***

لم نصدق ان فيصل العراقي هو حمار، إلا لحظة نهيقه ورميه لنفسه أمام القطار المتجه إلى «دورتموند».

كنّا قد قلنا له: يا فيصل... إنسَ الرسالة الواصلة من بغداد، وأن زوجتك طلقتك وتزوجت ضابط المخابرات الذي وشم صدرك بالسجائر.

إنسَ يا فيصل معنا، واسكر معنا، لكنه رفس الباب كحمار. لحقناه، رمى جسده الاسمر أمام القطار وجعر. تراصصنا على بعضنا، فوق رأس مفصول وأصابع كثيرة مبعثرة، وخاتم زواج يدور بين السكك... وصرخة.. يا... بغداد.

...

تلك الليلة شتمنا كل نساء العالم ما عدا شقيقاتنا. لم يغمض جفن عشرة رجال يتناقصون، حتى ضج عامر الفلسطيني بالصراخ وارتخى لسانه، لينتفض بين أذرعنا.

مسحنا عنه الرغوة.

لكمناه ليهدأ.

لكمناه بين اسنانه.

لكمنا المدمن، فسقط على طاولة مفروشة بمجلات البورنو.

غطسناه في طشت الماء وربطناه بالقمصان.

رمينا إبرة الهيروين من الشباك نم يا صديقي.. يا عامر.. يا فلسطيني.

وحين نام غادرنا مسعود التونسي، الذي هج من حجرتنا المزينة باعلام بلادنا وصور العاريات الفاجرات.

مسعود على الثلج، صلّ طوال الليل، حتى تجمد، وأعددناه لوحاً زجاجياً إلى حيث نحن.. حيوانات فالتة في غرفة ضيقة.

***

أنا العائد، أدق الباب... أحاطني الأخوة، لم يقبلني أبي، ناولني سجادة الصلاة، دخلت غرفتي المهملة التي نهبها أطفال الأخت: ضفادع تقفز على الشباك. حبة عنب تراخت كنقطة. السماء مغطاة بقنابل مضيئة، وعقارب شقراء تحت الوسادة.. لقد كبرت شجرة التوت.

عشت ومت وعشت.

الآخرون أعطوني أعمارهم ورحلوا...

أنا الآن بعد الثلاثين أستسلم ولا أُصالح. □



فسحات

... انتبهي، ستستحقين زهرتي

عمر مجبل رحيم
العراق

■ إستدق المساء...، ثم لم يلبث الوشق أن أنشب سعيره في طرقات دمي، كنت قبل أن ينهض الجبل من فراغي بحاجةٍ لأن أستأصل الماس من قطوفي.. أدركُ بأنكِ حانية مثل انخطافي، لكني حقاً كنتُ بحاجةٍ لأن أطرد الأنهار باتجاه جحيمها،.. ثم فجأةً لم يشأ ثاني أوكسيد الكاربون أن يُغادر غرفتي، فهتفت غزلاني لعينيك

فانفجر المهرجان.

أبعد ذلك كله أشكر الطريق؟...

أبعد ذلك كله أنظم بندول ساعتي؟!

لا يمكن لشبح المدفع أن يترك المكان لقافلة الأشعاع لكي تمر، أشعر بذنك، أصابعك طويلة الأظافر... تلك المطلية بالعسل.. أصابعك الطويلة نفسها تحرك صوان «كلاله» المترسب مصادفة في دمي، لكني أنهار في فزع الجوقة فأنسف القنطرة الوحيدة.

ها هو المساء... علي إذن أن أمتطي جوادي، أدرك يا تيريزا أنني متعب وبساقين من خشب، ولكن للمحارب الجميل بهاء الوهم ودرّة الجسد..

أمتطي جوادي حتماً أنا المخبول بضياء الوهم الصافي.

جريبيا.. يا جريبيا، صديقي الذي هربه البحر سراً، فأقفلت امرأة صدرها على عناوينه، جريبيا أيُّها المنغمس في البحر أيقظ جزعي، إنني أنهارُ في دوامة الاشعاع، أغراني البحرُ، لكن تيريزا، هل ستلعق جراحي.. العفنُ.. العفنُ.

أدركُ أن للسوط مكاناً على جدار غرفة أبي.. لكني مُمتهن وفي قلق عبوديتي أنهضُ مكللاً بالرماد، وحين ألقيت بساقين من خشب خطوتي أدركتُ أن جسر الشهداء سيكون حصاني الجديد، أنا المُحاربُ الباسلُ...

جريبيا.. جهنمُ في جسدي والعناوين تحت إبطي، حيتان البحر تتهجى قلقي المالح،.. هو زفيرها، أو هو وجعي يا جريبيا في انفجار المساء تيريزا تدفعُ غربة البحر وأنا عاري الصدر أتركُ البحر لأدخل الاسطبل وفي غرام العلف أدُسُ أنفي. إنها الوردةُ الذابلةُ لم تزل بانتظارٍ، فاحتاطت الطاولات في المطعم المُرتبك، حينما كنت أنزلقُ اليك على هدوء الصباح تاركاً الفاجعة على قميص الليلة الماضية. وفي صداح الملائكة ألقيتُ قميصي العسكري معي بعض العيون المقتلعة ومعي بعض الأعضاء المبتورة، فاسترى عورتي... آهِ قد قبضتُ على عواء جسدي ولصقتهُ بشماتةٍ على أنين جسدكِ، تيريزا، البحارة الأجلاف لا يعرفون جزعي بنكهة البُن على ردفيكِ، عذب ضياء الكاكاو على حلمتيك ومن ناموا على بقايا الميناء متعبين لا يدركون غير رماد المساء الهابط على رموشك الطويلة.

آه جريبيا، أعرفُ بأنك صديقي الموبوء بالقرنفل، لقد نفضت تاريخي كله لكن جسر الشهداء منذ أمس ما زال عالقاً بقدمي. المدينة تنام على مخدة الجذام، فافرشي أوراق الموز يا تيريزا، امتصي بشفتيك الملائكيتين قيح روحي، اضغطي على بثوري مثلما تمتصين قيح المدينة، ليغفر الرّبُ.. مركبي يعلكُ العاصفة وفي القفرِ أنتِ تتألهين، انهم هربوا تركوا قططهم وزهور الغاردينيا وأنا سكبني البحرُ فعانقت الملحَ ووجدتُ نفسي أمام آمر السرية الأولى لواء المشاة الآلي العشرين، مذنباً لأني لم أرتدِ قناع الوقاية.

غامضٌ هو البحرُ، وتيريزا بقدميها الطويلتين تفتت الموانىء... أيُّ عطشٍ ذلك الذي هدم مركبُ الحرية الجميل؟.. في ارتعاش المرجان كنت أبجل خطوتي وأراقص جسر الشهداء، لكن الملحَ يلدغُ ابتسامة المركب، وما زالت صخور كلاله التي ترسبت صدفةً في دمي، تشفعُ للخطى تواجداً على تخوم المزارع العالقة بذاكرة الأغنية...

جريبيا.. لماذا حين راقصني جسر الشهداء صار حطاماً فسدَّ شرايين القلب؟!

لم تقتل الـ «F ١٧» جسر الشهداء، لكن قدم القرد حطمت رقصتي أي جزع بالقرنفل ذاك الذي يشحذُ سماءكَ يا قرص العسل؟ لا وطناً في صدور الرجال ولا كرمةً في فضاء السرير...

تيريزا إنني أبعجُ الماضي بلُهاثٍ مُرٍّ وبشفرةٍ من ضياء جسدك أزيحُ رائحة البارود واليود عن جسدي وبساقين من خشب أرتقي نخلة النار.

أين همُ الموعودون برقيات الساحر؟ أين ساقاي الخشبيتين؟

جريبيا، البحر ينهشُ الصليبَ من على صدرك... لم تكن بينهم فامتصت الجذام كله بشفتين من الغار ولم تجدك، جريبيا سوف يرانا الملك فيجدع أنفي لأني خبأتُ انيني وتركتُ بندول ساعتي قُرب نهار الخميس ١٩٩٢/٤/١٦.. جريبيا متى تنفضُ عنك هذه الكآبة الراقية؟ سيشتمون البحر والسمك وصدرك العاري ورعشة أصابعك، ستحاكمُ لأن ارتباكك قد قيض لنهار الخميس أن لا يترك المدينة فلم ينم الملك ما زالت رائحة البحر على صدرك يا قرص العسل وما زال جسر الشهداء عالقاً بقدمي فاتهموني بالتخريب واتهموك بالعفونة، وفي لذاذة الشعير كنت أفتت العوالق وأشحذ المرجان.

هو البحر يتوجني بالزبد ويخلع عليَّ حرير الخمول.. هو البحر يرشقني بعينيك ويدمغني بجسدك الحار. تيريزا، لماذا أقمت لخرابي بركةً؟ لماذا تحاولين ـ برهاوة الحقول على قوامك ـ قشط الصخور من على جسدي؟ لماذا تهدرين سيميائي وتشهقين بعلقمي؟ تيريزا أنشدت البحر للحيازم

المغادرة، فلماذا تُؤثثين لكآبتي المكان؟

هناك على قمة جبل كـوردي انشلت حماقتي واصطدت خوفي هناك انتبهت لنهر يـوصلني للسماء، تبريزا البحر ـ الجبل، وأنت ما بين كهوفي تبحثين عن قمر من الثلج أو من دوار، تبريزا، هل اصطدمت بخشب المركب الصلب أم بصخرة الجبل الناعمة.

تبريزا، لم يلثغ البحر بـاسمي، فلماذا تحاصرني ساقاك بالعشب والنبيذ؟!

اكرمي خرابي، لن ترعد السماء لأني سأكشف عن ملابسك الداخلية، آه تبريزا العجزُ يقلعُ أسناني، فلا تشتري التراب استدق المساء، فـانشب الوشق مخلبه الجميل في لهاثي، تشدني رائحة النبيذ ويغسلني البحر بأصواته الغريبة، رطب صدري العاري فانزلقي على ضلوعي، آه نجمة المساء يقلقني ابتهاجي ففيم انحر شاني وأهيء مائدتي؟

المتعبون على نفق المساء، .. عشاقك يعلكون ضياء الجسد ويبترون قناديله، لا تزوجي من الرماد، ولا سـوط النقيب، لأنـه يـلدغني، ينهش جلدي، تبريزا أنا معتقل بـانبهاري ومعتقل بثغاءِ خرافي فلا تـزوجي سوط النقيب.. في ساحة التدريب كـانت أنيابه تشبه جذوع البلوط اليابسة، وفي هـدير المدفع كان يُعلق الأدعية.

تبريزا لا بار يأوي السقوط. تبريزا لا تشوي لهفتي وتـزدردي غبائي، كـان البحر معي عـلى قمة جبل كـردكو فـاتفقنا عـلى طرد النـوارس. تبريـزا ضاجعي الخنازير وابتهجي، لا أدري أركبني البحر أم الجبل؟

لم ينهض الجبل من فراغي؟ أنـا المخبـول بعينيك المرتين كحلمي لكني لم أصادف القادمين، بعيد أنـا لم أمت بالجذام، لم أمت بانفلاق القذيفة على رأسي، ولم أمت من رفسة حمار، يـا قرص العسـل إنني في بغـاء السوقِ أبيعُ الحطام.

لا تلحسي هذه الأجساد يا قرص العسل، لا يُمكن أن نموت ككلبين أنـا في البحر وأنتِ عـلى سرير الصائغ، .. هـل يمكن أن تحملي المعول وتهدمي الجدار؟ ..

أرجو أن تنبشي جسدي الملطخ بالحديد. □

تبريزا/ جـريبيـا/ النقيب/ أسماء أشخاص من رواية جورج أمادو «تبريزا باتستا».
كوردي/ كردكو/ اسما جبال عراقية في منطقة كردستان.

ليته كان شجرة

باسم الرسام
إيران

■ افترقنا، لا شاهد لي سواه ولا شاهد له سواي، فإن تركته خانني في سواي وإن تركني ضاع في نفسه، أنـا المقتول وداً ومعـرفـة، فقـراً وتقـريعـاً، كـمداً واهمالاً .. أطلق آهتي فيبددها كفقاعة هو الطست الكبير، الكبير، الكبير. لولا يـداي لما تحرّك ماؤه وصابونه.

افترقنا، لست أدري متى؟ ولماذا؟ غير أنّا تقاتلنا طـويلاً، يكـويني حمىً وأغيظه شتماً، حتى تمّت عُدّتي ونفـد عتادي فحملت عشر أصابـع بؤسي، اثنان في منخريه وثمانٍ حملتها نبذي موكلاً هذا الى بطشي، هاتكاً نياط قلبه بولولتي.. ولما فقأت له عينيه، مُزِّنتْ آهته ولانت حشرجته وانبجس صوتـه مشيّعـاً أنْ: امضِ .. لا مـاضٍ لك، ذاكرتـك رَسَنُـك وهـو في عهاي، فـامض لا مُضيّ لـك في شيء غـير حمـاقـة. بطشك من توهمك غبـابي وهذا من فقـرك وفقرك من خطيئتك وخطيئتك فيَّ وأنا للوقت فيك ولا خـلاص لك الاّ بـ «فيك».

افترقنا... ليته كان قطيعة كـالموت فـراقنا. ليته كان «هو» شجرة وعيناه أصلها ويداي صاعقة. ليت عينيه قبران وأصابعي أمواتها، ليته كـان الشرّ اطلاقـاً لا بعضـه، ليته كـان الخير اجمالاً لا حلمـه، ليتـه، ليته... ليتك يا خبيث.

افترقنا وفي نفسي ويح من نفسي، اذ سكب مكنون عينيه على يديَّ متوعداً: «ها أنـا أملي عليك العزلة نَفَساً نفساً! لأنيّ جعلته دموياً احمر مشتعلاً بالأحمر كل ما هو قدّامك. توغلْ في النهار فيعنفك نوره، تنسلّ في الليـل فيسوطك شهـابـه وبكـالبـك نجمـه وتُفـردك ظلمته، أنت الأوحد الذي ديجوره أحمر ونوره أحمر، وأنت منذ الآن المالك المطلق، وكلّ ملكٍ أحمر، وكـل أحمر أنا.

خطوتان.. واحدة في الجحيم والأخرى في الجحيم كذلك، هكذا صار من بعد البدء. والحيـاة ـ المغزل الكبير ـ خطوةٌ، خطوةً فرمنا خيوطهـا، وها نحن ذا وجهـاً لوجه من بعد البدء معاً. ليس نـاراً أنّمـا هـو غـربـال، شهيقـاً زفيراً نسجه الخبيث. فَمن علق بـه انسحق ومَنْ نفـذ منه احـترق. ذا وجهه تـان عينـاه، شعلتان يتأجج فيها اللهب، وأنت «أناء» فيهما تحترق «أحترق».

ـ اخفض عينيكَ.. أنت أنت الواحدُ «أنـا» أيّـة مهزلةٍ تحترق «احترق» مرتين، يميناً شمالاً بـلا هنيهة فكر... كيف أحبك؟!

ـ «أنا أنتَ»..

ـ «هتفتَ» ليس حقّـاً، جميلٌ أنـا وأنتَ ـ قـالَ ـ قبيحٌ.

ـ بـ «لا» «ابتسمتْ شفتـاي ولان قـلبي»، .. مسطحٌ أنتَ ـ قالَ ـ عمقه أنا.

ـ أنا أنت «مذعوراً صحتُ».

ـ أنت قلت هـذا ـ قـال ـ . شفتـاه الـداكنتـان ـ الخبيث ـ التقطتا شفتيّ، .. يمصّ يمص الخبيث دمي أراه دمي، خـائنٌ أنتَ يا دمي يـا مورّد شفتي القبيح الصار جميلاً زاهياً برّاقاً. مرآةٌ هو الآن.

ـ يـا خبيث، سلبني قلبي سحقني... أنـا أنت سطح أنتَ عمقه أنا، هكذا قلت أنتَ منذ البدء.

الخبيث يضحـك، يضحـك وأنـا، أنـا كيف أحبك؟!

أينـا هـوّمتُ، حللتُ، وطـأتُ، ولجتُ، .. لاحقني الخبيث أن: تعـالَ اليَّ، أنا أنتَ ما ابهاك ما ابهاني فتعال اليك، أنا شاهدةُ خطّها أنت مـا أقساك أنتَ شاهدةُ خطّها أنا ما أرحمك أنتَ قبري وأنت أنا، أنا قبرك، أنا قبرك، أنا قبرك.

الخبيث عليَّ يحتال ويستدرجني...

أنا ميتٌ أتنفّسُ في رئتيه.

التراب هكـذا لا تضغـطه، تريث قليـلاً دعني أحاوره ـ أحاورك اذ كيف أحبك؟!

الخبيث، أنا أمّك ـ يقول ـ ويضمّني:

ـ آهٍ قتلني عَبَقُ رئتيك...

فكيف سأحبك؟

ولكني أتجنّبه

جعلت بيني وبين الأنثى مسافة اللارؤية

وعندما حلّ في الرؤية

أقعدني في الاعتزال.

اعتدت بابي مقفلاً ـ يا خبيث ـ فايّاك ايّـاك يا..

آهٍ ها هي ضحكته تهزّ اركان اعتزالي

وتقود اضلاعي ضدي.

ـ يا خبيث دعها لي دعها دعها اذ كيف أحبك؟

ـ زمانك أعمى.

كن عصاه..

ـ يا خبيث حلّ عن عينيّ.

ـ أيّها أفضل؟

أن أحبّك فأعميك أم أحبّك فأحترقك؟

ـ هذا سياج آخر الأرض، «قلتُ».

قال: هل تراني؟

أجبتُ: لا.

وبّخني أن أبحث عن أرضٍ أخرى. □

«تمام يا أفندم»

■ صنع من الجريدة مروحة، تخفف من ملابسه. جفف حبات العرق التي بدأت تسيل على جبهته، تفحص وجه المطربة التي تقف أمامه على خشبة المسرح بعناية. حلم بـ«كمادات» زوجته الباردة في أيام القيظ عندما كانت الشمس تضربه. وضع ساقاً فوق الأخرى. ألقى بها أمامه. ركن ذراعه على يد المقعد.

ـ دلعو يا دلعو.. الحب محدش منعوا.

تعالى الصياح والصراخ والصفير والهتاف.

ـ سنين ومرت.

الناس تهتف.

ـ راجعين...... يا هوى.

الناس تهتف.

ـ دقت ساعة العمل.

الناس تهتف.

ـ كله يدلع نفسه.

الناس تهتف.

ساعة ونصف مرت والمغنية تغني. ترامى إلى مسامعه في فترة الاستراحة الأولى حديث جانبي عن أزمة الأغنية. وعن صراع المطربة الذهبية مع المطربة الماسية. وصراع المطرب الكروان مع المطرب العصفور. قال أحدهم ان الأغنية تعيش عصر الشبشبة.

مضت ساعة ونصف والمغنية ما زالت تغني.

تفحص وجه المغنية للمرة الألف. كانت ترتب خصلات شعرها. كانت تبتسم في برود. كانت تتحسس سلك الميكروفون. كانت تلعب بحبات العقد المتدلي من رقبتها على صدرها. كانت تنظر بعين زائغة إلى لا شيء.

ـ العالم يغني.

تذكر برنامج التليفزيون الذي يحمل هذا الاسم. قال ان أقصى مدة للأغنية العصرية لا يزيد عن عشر دقائق. فابتسامة. فدعوة وتنتهي الأغنية. قال ان الأمر عندنا مختلف: نظرة فابتسامة فهاتف فموعد فلقاء وكلام الناس وحبس انفرادي وهجر وحزن وعذاب وخوف وخصام ويأس وأمل وصعاب وضباب وهباب والحياة حلوة.

مضت ساعتان والمغنية تغني.

ـ توبة وشبابيك.

المغنية تغني.

ـ يمة القمر على الباب.

...... تغني.

ـ مين قال الحياة حلوة؟!!

ثلاثة أيام مرت والمغنية ما زالت تغني.

انقطع حبل خواطره. أفاق من غفوته. انتفض من مقعده على صوت المطربة وهي تصرخ في الجموع:

ـ قولتوا ايه؟!!

هتف الناس وهللوا (ايه؟)

رفع هو يده في وضع التحية العسكرية وتمتم...

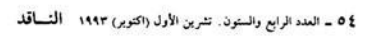
«تمام يا أفندم». □



عماد النويري

قاص من مصر









طموحات على باب الرواية

احمد علي الزين

■ في الروايات الثلاث المنوه بها في إطار «جائزة الناقد للرواية» هناك شيء مشترك، أو هاجس يستشف من خلال قراءة هذه التجارب، وهو رغبة التعبير عن الراهن، ومحاولة قوله في سياق روائي.

تجارب ثلاث، تتفاوت من حيث الاسلوب والمقدرة على القص وعلى البناء، على الوصف وعلى السرد.. وبالطبع لكل تجربة خصوصية مرتبطة بالمكان والواقع الذي يعيشه الكاتب.

في «جنون البقر» رواية مروان طه المدور يمتاز الكاتب بامتلاك أدواته واللغة، كذلك فان موضوعه قد يستدعي هذا الزخم في الوصف للمشاعر التي تنتاب «بطله» في حضرة الموت، وبالتالي تحكم الكاتب في سياق معين يروي من خلاله سيرة رجل وسيرة مدينة اثناء الحرب الأهلية في لبنان.

«حلم الأستاذ جمال» للمصري محمد نور الدين، لم تخرج عن كونها رغبة في التعبير عن هواجس الكاتب وأحلامه، لذلك لم يستطع الولوج الى مناخات الرواية، لقد جاء نصه مسطحاً إلى حدٍ ما، وتقريرياً، لكنه حاول خلق مناخ يخرج النص من رتابته، عبر لعبة الحلم والكوابيس، وعبر اللاواقعية أحياناً التي تصف أشكال القمع في بلده...

الأمر يختلف عند التونسي الدرغوثي، ففي الدراويش يعودون إلى المنفى، هناك كمٌ من الرؤى والأفكار أسقطها الكاتب في كتاب واحد، مستعيناً بالنصوص الجاهزة من أقوال وشعر ومواقف استخرجها من بطون الكتب، ليدعم رؤية ما لعالم أراد التعبير عنه. فجاءت روايته، على غير سياق، بحاجة إلى نسق معين يجمع ما بين التداعي حيناً وبين العودة إلى النص الجاهز حيناً آخر.

وبالتحديد أراد الدرغوثي أن يسجل موقفاً من زمانه ومن الواقع الذي يعيشه، لذلك كان يتداعى في نصه حيناً وحيناً يحاول قول العقل. إنما بشكل عام، لم ينجح كثيراً في عملية التوليف لتلك المشاهد والرؤى. □

بيروت في لقطة جانبية

جنون البقر

رواية

مروان طه المدور

رياض الريس للكتب والنشر - لندن ١٩٩٢

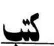
■ جنون البقر، رواية، أو بالأحرى هي سيرة رجل قضى في أواخر الحرب الأهلية اللبنانية. وكان قد ساهم فيها من خلال موقعه كتاجر للسلاح. يروي هذا الرجل في لحظة موته حكايته مع المدينة ومع فصول حروبها، وفي هذا السياق يمكن قراءة حقبة من الزمن تمتد من أواخر الستينات وحتى تاريخ ما يسمى بحرب الإلغاء..

حاول الكاتب، مروان طه المدور، أن يؤرخ لهذه الفترة الزمنية، أن يقدم صورة عن أحوال المدينة وعلاقتها ما قبل الحرب، ثم عن هول ما شهدته من كوارث غيرت معالمها وأطباع أهلها.

انطلق المدور في عمله من اللحظة الحاسمة، من تلك المسافة الزمنية الفاصلة بين الحياة والموت. بين الغياب الأبدي وآخر خيوط الضوء حيث تختلط صور الواقع بالرؤى، ويمتزج الماضي بالحاضر، وتتداخل أشياء الحقيقة بصور التخيل. انطلق من لحظة الاحتضار من الرمق الأخير ليروي عن حياةٍ كانت، ولا سبيل ثانية إليها، والعودة إلى شهواتها ولذائذها..

لحظة، مسافة أقرب إلى جسرٍ أخير يعبره المرء نحو العدم. من هنا ابتدأت الحكاية، ابتدأت من نهايتها حين أدرك الصوت سكونه وأحس الجسد عجزه وبداية فنائه. وعند بداية هذه الحكاية انتهت حياة رؤوف البطل الذي أراده الكاتب لروايته، وقبل حلول العتمة النهائية، راح يروي إحساسه بالزمن وبفعل الموت، على شريطٍ طويل من الصور التي بدأت تكر في الذاكرة وقد دونت سيرة





كتب

شريط صور دون حياة كاملة

حياة كاملة، بدءاً من طفولته وسط عائلة فقيرة في حي الجميزة في بيروت، وحتى لحظة حدوث الموت في آخر شتاء عاشه بعد سنوات مليئة بالتناقض والمغامرات، ما توقع مجراها ونهايتها، لكنه ساهم في بعض منعطفاتها عبر خيارات كانت من أجل تحقيق التمايز والثروة انتقاماً، أو تعويضاً عن سنوات الفقر.

أراد الكاتب لحظة السقوط، لحظة للمراجعة، على هذا النحو راح يقطّع بين مشاهد الماضي ومشاهدات الاحتضار حيث يفقد الزمن معناه وتصبح المسافات شيئاً مجرداً من معنى الحركة. من هنا وضع بطله في حفرة في المساحة الضيقة والجسد غير أكيد من أداء أعضائه، فعندما تشاهد العينان عابرين أو خيالات، لا يستطيع العقل أن يثبت صحة المشاهدة، فهو في حال من الشك الدائم.

كان رؤوف في وضع لم يعد يسمح له بالتأكد من صحة ما يسمع أو يشاهد، أصبح إحساسه بالعالم ملتبساً. لكن بين فينة وأخرى يعود إلى يقينه بأنّ ما يحدث أمامه هو من فعل الواقع، هناك كائنات تجري وأخرى تسقط، ورجل يقترب منه ويسرقه، وآخرون يعبرون حاملين مرآة شاهد جسده فيها، جسد دون يدين. كان يشعر أن دورة الليل والنهار تتمّ كما يذكرها قبل موته، وعندما تهبط العتمة يدركها إنما بشكل آخر يشعر معه بالتخلي والعدم، فتجيء صور الماضي، بكثير من الندم والحنين. يشاهد نفسه في ساحة البرج، فتىً مندهشاً بصخب الحياة يحلم بمجدٍ وبوضعٍ يخوله تحقيق كلّ ما تشتهيه النفس، يشاهد نفسه تحت ظلال شجرة الجميز أو على شرفة دارة أهله ينتظر عودة أبيه، ثم تكر الصور وتجيء بكل زخمها لتحتلّ تلك المسافة الفاصلة بين الصحو والغياب، الأمر الذي يوقظ فيه الإرادة والتشبث بالحياة التي أغوته بالشهوات واللذة، فيحاول مجدداً التأكد من الشيء الذي حدث له، يقاوم الاستسلام لهذا الفعل. لكن كيف؟؟ ينظر حوله، يشاهد بشراً ينظرون إليه بذعر، ويسرعون في خطاهم، يشاهد كائنات تقترب منه وتنهش من جسده، لكنه لا يشعر بالألم، كان يسمع صوت المذياع الذي سقط من يد ضحية، ويتابع سير المعارك، وأحياناً بعض البرامج، ثم يغيب الصوت، وبدوره يغيب في الأمس البعيد حين كان يسعى إلى الثروة لتحقق له شيئاً من الحرية، تمر صورة اسكندر صديق طفولته، وتلك المغامرات التي رسمت له بداية لرحلته في عالم تهريب المخدرات والسلاح.

كانت صور الماضي تمرُّ بتفاصيل طواها النسيان، وبأخرى شكّلت انقلاباً في حياته وفي حياة أهله، لكن الحميمة منها كانت أكثر إلحاحاً وحضوراً كتلك التي عاشها في صباحات بيروت يوم كان بائعاً لأوراق اليانصيب وفي تسكعه الليلي في شوارع المدينة وفي مطاعمها وملاهيها لإقتناص فرص العيش، ثم في سنوات عشقه وفي رحلات المغامرات التي قام بها.

على هذا النحو كان الكاتب يذهب ببطله، تارة، إلى بدايات تفتحه على الحياة، وأخرى إلى لحظة الفراق عنها، يحمله إلى الماضي والمشاهد الأكثر إثارة ودهشة، ثم يضعه أمام مرآة ليشاهد جسده المستسلم لفنائه فيوقظ فيه نوعاً من الشهوة، وكأنه يقيم مقارنة بين رغبة الجسد في حضرة الموت وبين الشهوة نسبة لجسد صالح وحي، ثم يعود إلى التقطيع ما بينه كجسدٍ ينتظر زواله وبينه على مراحل نموه واكتماله، أراده أن يشهد موته بالمقدار الذي شهد نبضه وحياته. يصفه بين الآخرين الأحياء، ثم يصور هلاكه وتحولاته، ورغباته التي أضحت مستحيلة. لقد أضحى شيئاً منفصلاً عن معناه. . . وعلى العقل أن يقتنع بأن الشيء الذي حدث، إسمه الموت. لم يبق سوى اليقين أمام صاحبه، كي تتحقق تلك الراحة ويتحقق الصمت، وينتهي ذلك الشريط من بث صوره، وهكذا حدث، كان لا بدّ من حفرة ثانية تزيل آثار الشك وتحجب الضوء. . .

إذن من خلال سيرة رجل، كانت «جنون البقر» محاولة لقراءة الموت، لقراءة جانب من حكاية مدينة في ربع قرن. □

دفاتر عتيقة

الدراويش يعودون من المنفى

رواية

ابراهيم درغوثي

رياض الريس للكتب والنشر - لندن ١٩٩٢

■ منذ البداية، بدا الدرغوثي غير راغب بكتابة روايته هذه: «الدراويش يعودون إلى المنفى». ويعتبر انه غير مستعد للقيام بهكذا مهمة، لذا كان متهيباً أمام الموضوع ويخشى المغامرة في مسائل قد تكون خطرة النتائج.

فهو، على حد تعبيره: منذ أن أحرق الرعاع في مدن وقرى الأندلس كتب ابن رشد واتهموه بالزندقة والكفر وإلى أن حكم علماء الأزهر بحرق كتاب الف ليلة وليلة في أواخر القرن العشرين بتهمة أفساد الذوق العام، يخشى القلم والقرطاس.

لكن درويشاً كان يأتيه على الدوام ويحرضه على كتابة الرواية ويهدده بعقاب شديد إذا لم يفعل، وعندما أراد الكاتب مرجعية من أجل تحقيق كتابه، أتاه درويش بعيون الكتب الدينية والتراثية على أنواعها حتى يستقي منها موضوعه وبها يستعين. ودرويش، هذا هو «بطل» الرواية إذا صح التعبير، يقوم العجائب ويصنع المعجزات، يصل الماضي السحيق بالحاضر، أو يذهب إليه ويعيشه. . .

حتى هذا المستوى، كانت توحي رواية الدرغوثي أنها ستسير في سياق معين وسوف تحملنا شخصياتها المتوقعة في رحلةٍ إلى أزمنة سحيقة في مقاربة بين الأمس البعيد واليوم على أكثر من مستوى وصعيد.

لكن منذ لحظة الشروع في إنجاز المهمة - الرواية، بدأ النص ينحو منحى آخر، ويتكرر على النص الجاهز. ثم راح يتداعى في اتجاهات مختلفة جعل الكاتب من أجله أبواباً وعناوين ومقدمات صغيرة، اختارها

من نصوص تراثية ومن أقوال مأثورة وأمثال أراد منها دعامةً لمشاهده.

على هذا النحو يصبح كتاب الدرغوثي أقرب إلى عملية مونتاج مشاهد متناقضة. تجمع ما بين الواقعي والخيالي وتروي ما جاء في الميثولوجيا والتراثي على أنواعه. والرابط بين هذه المشاهد الجانحة نحو طقوسية معينة، هو درويش شخصية تونسية ملتبسة ما بين الواقع والخرافة، إضافة إلى الفرنسي فرنسوا مارتال السائح شبه المقيم في قرية الكاتب، وهو أقرب إلى باحث عن سرّ وعلاقات هذه المجتمعات الضاربة الجذور في الأسطورة والذي جعل من مكان إقامته مركزاً لدراسة خصائص هذه العيّنات من البشر، فجمع كتبها وتاريخها وأمثالها، وصور حياتها وطقوسها وعاداتها لغاية تتكشف تدريجياً وتتجلى في انتحاره الذي، أيضاً، جعل منه الكاتب فعلاً ملتبساً ويجنح نحو الخرافة.

لقد حاول الدرغوثي المقاربة بين أحداث تاريخية وأخرى معاصرة، بين حروب الأمس البعيد وحروب عاش فصولها وشاهد نتائجها، بين غزوات طالت أرض العرب في سحيق الزمان وأخرى مشابهة تحصل على أرض الواقع وتلغي التاريخ وتشطب الذاكرة. كذلك حاول المزج بين سير الحب في كتاب الف ليلة وليلة وبين علاقة درويش بابنة عمه ثمرة. ويلتبس عليه الأمر والزمان حين يحاول المقاربة، وكأن شيئاً لم يتغير.

هذه المحاولات التي سعى إليها الدرغوثي لبناء نصه، بقيت في منحى لم يستطع الخروج منه إلى سياق أو نسق روائي، وكأنه يريد قول كلّ ما شاهدته عينه وتفتقت عنه المخيلة وحفظته الذاكرة في آن واحد دون رسم خطٍ بياني. فجاء كل باب من أبواب «روايته»، فكرةً مشهداً، لروايةٍ. وتراه يقول في نص أسماه «ما قبل البداية»: «قد يقول بعضكم ما هذه بالرواية إنها كذبة، خرافة، يحكيها حشاش... حتى انه يصعب عليك في بعض الاحيان الربط بين ما كنت تقرأه في الصفحات السابقة والأخرى التي تليها...».

إذن نجد في هذا القول ان الدرغوثي مدرك لعملية التوليف التي يقوم بها من نصوص تراوحت ما بين الديني والصوفي والتاريخي والشعبي، وهي عملية غير منسجمة بشكل عام بالمعنى السردي وبمعنى البناء الروائي. هناك نصوص توحي بفكرة يود قولها وتترجم موقفاً منه تجاه الواقع والتاريخ والعلاقات الاجتماعية التي يبدو رافضاً لأشكالها، ومعتبراً إياها عائقاً أمام الواقع وأحواله ومتطلباته ومشاكله وتطوره، لكن هذه النصوص بقيت خارج سياق مفترض، ثم اعترافه بأن كتابه هذا قابلٌ للتشكيك من قبل القارىء، ليس إلّا تأكيداً على تشكيكه بالمرجعية التي اعتمد عليها. هو أراد التعبير عن زمانه وعن واقع يعيشه ويشهد عليه. أراد تحديد موقف واضح وصريح من الحب، والوجود والمكان والتاريخ، لكن الشكل الذي أراده في التعبير عن ذلك بدا ملتبساً ورجراجاً غير متين، لا ينتمي إلى نسق روائي معين. لذا جاء كتابه أفكاراً غنية كثيرة، لأكثر من رواية واحدة، أفكارٌ مشحونة بالتناقضات والتنافر يبوح بها، وتفلت من بين يديه اللعبة حين يذهب كثيراً في التداعي، عندها يلجأ إلى النص الجاهز ويتكىء عليه.

لذلك نجد في بعض الأبواب أن النص الذي اختاره أو انتقاه، شعراً كان أم غير ذلك، غير مرتبط بما قبله أو بما بعده إلّا ذهنياً ومن حيث ما يحمل من إيحاءات ومعنى. على هذا المستوى يصبح كتاب الدرغوثي مجموعة رؤى راودت أو انتابت شخصاً واحداً، لم يتمكن تماماً حين أراد سبكها من أجل إخبارها أو سردها، من التحكم بمفاصلها وحبكها، لقد نجح أحياناً في المقاربة بين البعيد في الماضي والمعاصر، لكنه لم يستفد من ذلك من أجل خلق مناخ روائي. كان يكتفي بالتلميح والحوار المقتضب ثم يعود إلى التداعي على غير ايقاع. لقد نهل من القرآن الكريم ومن العهد القديم، ومن أقوال الحلاج وابن عربي وغيرهما كلّ ما يثبت رؤيته، ثم يعود إلى درويش في أكثر من موقف وحالة، ويعرج على فرنسوا مارتال كمهتم بحياة الناس وبتفاصيل عيشها وبماضيها على اكثر من مستوى ديني ودنيوي.

نهل الكاتب من القرآن الكريم والتوراة وأقوال الحلاج

يهذي حيناً وحيناً آخر يقول عين العقل، يشير إلى مكان الوجع والمأساة. هو، أراد أن يروي مأساة أمة. لذلك جاء بكل كتبها وتراثها إلى الراهن، لينفذ إلى عالم آخر وواقع آخر غير الذي يعيشه. أراد كتابة أسباب مأساة عالمه الذي يعيش. فجاءت أفكاره كثيرة في كتاب واحد أراده قابلاً للتشكيك. وانتهى إلى الذهاب بكلّ سكان القرية إلى الكهف حيث أهل الكهف وترك الأطفال وحدهم يصنعون حياة أخرى بعيداً عن تأثيرات الآخرين الذين بحكم أفكارهم وسلوكهم يعيشون دائماً في زمنٍ آخر أو عالمٍ آخر. □

حلم ليلة صيف !

حلم الأستاذ جمال

رواية

محمد نور الدين

رياض الريس للكتب والنشر - لندن ١٩٩٢

■ حلم جمال صفي الدين، في واحدة من ليالي مصر المقمرة، أنه نجح في استفتاء شعبي عام لمنصب رئاسة الجمهورية، بعد ان كلفه الحزب بترشيح نفسه، وجمال صفي الدين، كان في البدء مدرساً في بلده كفر مفتاح، ومواطناً عادياً يرغب في حياةٍ أفضل وفي واقع أقلّ قساوة ومرارة، ثم كانت له تجربة اجتماعية نوعية في تلك البلدة حيث خلق أطراً للعمل والانتاج بشكلٍ جعل من كفر مفتاح نموذجاً لبناء الوطن.

يروي الكاتب محمد نور الدين فصول حلم بطله جمال، في ومضات بدءاً من انتظاره للنتائج بعد إقفال صناديق الإقتراع ووصولاً إلى لحظة اليقظة.

وبين هاتين اللحظتين حكم جمال صفي الدين بلاده لمدة سنة، حاول خلالها تحقيق حلم اليقظة، وهذا أمرٌ يستدعي كفاحاً مريراً، وحذراً من عبث أيادي الحكم السالف والمؤامرات الخارجية، كذلك يتطلب ثقة حقيقية من الشعب، وشعارات قابلة للتنفيذ. المهم أراد الكاتب عبر حلم بطله قول رغبته في صناعة وطن حقيقي، وطنٍ عادلٍ وإنسان حر، وبلادٍ مثالٍ في المساواة،




وشأنه في هذا شأن أي مواطن عادي، أي إنسان يحلم بغدٍ أجمل وبوطن عصري، لكن الاختلاف بين المواطن العادي وبين محمد نور الدين، هو أن الأخير أراد كتابة رواية عن هذا الموضوع. أراد فضح الواقع والعلاقات واللعبة السياسية المحكومة بالتزوير، أراد كشف هذه الحال، والتحدث عن عمليات القمع للحريات والتعبير، وعن الاستفتاءات الشعبية التي دائماً تأتي «بنسبة مذهلة» في التأييد لصالح الرئيس..!!

أراد الكاتب بصدق، إعطاء صورة حقيقية عن الحياة اليومية للناس على اختلاف مواقعهم، ومهنهم، وعن مواقفهم من وسائل الإعلام والسلطة. وتحديداً لانه يريد معالجة هذا الموضوع الذي يشغل باله، لجأ إلى الحلم، ليحقق ما لا يستطيع فعله على أرض الواقع، وليفصح عن رأيه في كيفية قيادة الأوطان، عبر «بطله» جمال صفي الدين الذي بدأ فور تسلمه زمام السلطة بإلغاء معظم القوانين البائدة والمستجدة.

وحتى يكسب ثقة الناس، خارج إطار الاستفتاء المزور الذي حمله ليكون رئيساً: بنسبة ٩٩,٩٩٪، دعا شعب مصر لاستفتاء حقيقي يقوم على أسس علمية عصرية، ثم قلص وحدّ من سلطات وزارة الداخلية وراح يعد شعبه بغدٍ قوامه الديموقراطية. وبدون شك بدا بطل الكاتب رجلاً طيب القلب، ساوى نفسه بالآخرين، دون استثناء. همه الوحيد النهوض باقتصاد البلاد، عبر خطط مدروسة تجعل منها، ذات موقع طليعي محترم.

وفي إطار هذا الحلم كان لا بد من بعض الكوابيس التي ستخرب مساره لا محالة. على هذا المستوى، توالت الومضات وبدأت عمليات التخريب، واختلطت الأمور وتداخل الواقع بالغرائبية وبالغيبية، ثم تحول الحلم كابوساً طاغياً بعد سلسلة من محاولات الاغتيال والمؤامرات التي ابتدأت بخطف ابن الرئيس ثم باغتياله ثم باغتيال زوجته التي تسلمت السلطة بعده. سلسلة من عمليات التخريب والاغتيال انتهت بأن استيقظ جمال صفي الدين ليروي شيئاً من حلمه على زوجته نسمة، وكيف حكم مصر مدة سنة وحاول النهوض بها من واقعها المرير.

من خلال هذه «الرواية»، بدت رغبة الكاتب جلية، وأكيدة في تحقيق حلم مزدوج في المعنى، الحلم بوطن والحلم بالكتابة. لكن كما الأول يحتاج إلى شروط تحقيقه كذلك الرواية والكتابة تحتاج إلى شروط تحقيقها. حيث ان الرغبة وحدها لا تكفي.

بهذا المعنى «بدا حلم الأستاذ جمال» كعمل رغبة في كتابة رواية عن واقع مصر، رغبة في قول شيء مختلف وجريء، وفي تحقيق تمايز ما. لذلك جاءت محاولة محمد نور الدين هذه على سطح المسألة. والموضوع الذي يشغله لم يخرج عن كونه يشغل أي آخر، فهو لم يدخل في عمق هذا العالم الذي اراد التحدث عنه، لقد وصفه، وكأنه يضع تقريراً عادياً عن تلك العلاقات، وإن حاول المزج أحياناً بين واقعية اللعبة وتخيلات تراوده عنها، ولئن أحيل الموضوع ككل إلى مستوى الحلم - المنام، فقد بقيت ومضات نور الدين بحاجة أكثر إلى شحنة وإلى جذور. □

القابل للغزو

عبد المجيد نعنعي



الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي

دراسة

أمحمد مالكي

مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٩٣

■ «الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي» هو في الحقيقة والواقع محاولة جدية وجادة من الكاتب والباحث محمد مالكي لرصد وتتبع، واحياناً لدراسة ونقد، مواقف وردات فعل أهل المغرب كما مبادراتهم بمواجهة الاستعمار منذ حط قدمه في ديارهم للمرة الأولى في سنة ۱۸۳۰ حتى رحيله نهائياً عنها في سنة ١٩٦٢، أكان ذلك عبر نخبهم الوطنية أم في نضال حركاتهم الوطنية المؤطرة والمنظمة.

ينطلق الباحث في مقاربته الأولى لموضوعه من قناعة ذاتية صاغها لنفسه تقول بوجود فضاء تاريخي جغرافي مشترك اسمه «المغرب العربي» كان موجوداً دائماً ومنذ عصور مغرقة في القدم. ولم يكتف الباحث بطرح وتبني هذه المقولة في مقدمة كتابه على انها مسلمة غير قابلة للنقاش أو الرفض وانما ذهب الى حد الاعلان ومنذ البداية على انه سيعتمد قناعته بوجود «مغرب عربي» كحقيقة واقعة وثابتة لخلفية فكرية توجهه في «مجمل مقاربات الموضوع». ومن هنا وبما يتوافق دوماً مع هذه المنطلقات ستبدأ مقاربات الباحث في دروب التعرف الى تجارب الغرب التاريخية في سيرورته الطويلة، منذ مرحلة ما قبل التاريخ وحتى مواجهاته الأولى مع الاستعمار، كما في تعامله مع هذه الظاهرة وانظمتها في شمال افريقيا سلباً أو ايجاباً ولكن مع الالتزام دوماً بمقولة ومسلمة «المغرب العربي» كوجود وكشخصية. ومع ان الباحث اعتمد في اسلوب بحثه كما في تعاطيه مع الوقائع والأحداث، وبصورة دائمة، العقلانية والدقة والمسعى الصادق للوصول الى الحقيقة فإننا سنراه في حالات كثيرة، وبسبب التزامه المسبق بموقف ايديولوجي، يذهب بعيداً في تفسير وتأويل الأحداث وبغير ما يشير به ظاهرها أو يؤكده مضمونها ليظل دوماً في السياق الذي اختطه والزم به نفسه. ولصعوبة التعاطي مع مفهوم «المغرب العربي» بمجاله الجغرافي الواسع، في تتبع سيرورة نشاط وممارسات الحركات الوطنية فيه، فقد اختار الباحث إطاراً لكتابه بأن يكتفي بالحديث عن المغرب الخاضع للاستعمار الفرنسي اي تونس والجزائر والمغرب لأنه رأى انه قد بات «الفضاء الأكثر ثباتاً وترسخاً بتفكير النخبات المغربية وممارسة حركاتها الوطنية منذ مطلع القرن التاسع عشر».

وفي مقاربات الباحث مع موضوعه اختار ان يتعاطى مع الأحداث وفق محاور رئيسية اربعة:

أ ـ سيرورة تكون المغرب العربي

انطلق الباحث من بدايات الحياة في شمال افريقيا يتلمس عبر مسارها وحتى بدايات العصر الميلادي كيفية تكون «المغرب العربي» وتحوله الى واقع جغرافي وتاريخي. والباحث في محاولته هذه لقي صعوبات كبيرة في محاولته تحرير تاريخ المغرب في هذه الحقبة الطويلة من فرضيات اعتقد ان المستعمرين قد صاغوا بها وعبرها كتابتهم التاريخية عن ماضي هذا المغرب وبصورة خاصة ما صاغوه وسوقوه من قناعات بان الزمن السابق للحكم الروماني في شمال افريقيا هو مرحلة مستعصية على البحث والمقاربة. ومن هنا فان الباحث قد اجتهد في تعاطيه مع تاريخ المغرب في هذه الفترة من التاريخ القديم في التركيز على كل المظاهر التي اعتقد انها قد صاغت بشكل أو آخر شخصية «المغرب العربي» التي وجدها تتسم دوماً بطابعي الاستمرار والتطور. وقد استنتج بصورة خاصة، انه ومع شحوب التآليف الاستعماري الذي قام في أكثر الحالات على الفرضيات، كان يبرز بصورة متزايدة الوضوح ان وحدة المجال، التي هي بالضرورة وحدة الانتماء الى تاريخ مشترك، ظلت هي السائدة في تاريخ المغرب القديم في عادات الناس، كما في معتقداتهم، كما في حركة تنقلهم، كما في وجدانهم ووعيهم الاجتماعي.

ومع بدايات العصور الوسطى وجدت شعوب «المغرب العربي» في الاسلام الذي كان ينتشر آنذاك بقوة وفعالية المرجع الصالح لتحديد الذات وأيضاً المنطلق للارتباط بالتاريخ العربي الاسلامي. ذلك ان ما تعرض له الشمال الافريقي واهله، عبر التاريخ القديم، من هيمنة وسعي للمحق على ايدي من حلوا في أرضهم من رومان وفندال وبيزنطيين جعلهم يتوقون الى خلاص وضعهم الفتح الاسلامي، بما حمله اليهم دين الاسلام من قيم روحية وحضارية كانوا بأمس الحاجة اليها، على دروبها وفي مسالكها. ومع الاسلام، وفي ظل حكمه، وفي اطار اللغة العربية وثقافة العرب، اخذ يبرز في المغرب طموح حقيقي لبناء دولة الوحدة «عبر ابراز شخصيته الفاعلة بين المشرق والمغرب». وقد رأى الباحث في قيام الدولتين المرابطية، والموحدية بصورة خاصة، مشاريع هدفت أولاً وأخيراً الى ترسيخ وتجانس «المغرب العربي».

مع اطلالة العصور الحديثة طرأت على مسار «المغرب العربي» التاريخي متغيرات هامة. ذلك ان العصر الوسيط في تفاعله مع العصور الحديثة قد أحدث نزوعاً للدول في المغرب نحو «توحيد نفسها عن طريق الانفصال» ولكن دائماً دون الابتعاد عن المشروعية العربية ـ الاسلامية. وفوق ذلك سيشهد «المغرب العربي» في زمن هذا التحول، وبصورة خاصة اثر تفكك الدولة الموحدية، وبروز دويلات منفصلة على انقاضها، ما يسميه الباحث، انكساراً بارزاً في مسار تطوره وبداية انكماش في اقتصاده وعمرانه وطلائع غفوة وسبات عميقين سيلازمان المغرب دولاً ومجتمعات حتى أوائل القرن التاسع عشر.

وبمواجهة هكذا مغرب كان هناك على الضفة الأخرى للمتوسط، ومنذ مطلع العصور الحديثة، غرب مسيحي ينهض بقوة وسرعة «ليجعل من أوروبا مركز التاريخ وصانعة قراراته». ومع بروز الظاهرة الاستعمارية بشكل متزايد القدرة على المبادرة والتحرك في كل مكان، خاصة منذ اوائل القرن التاسع عشر، كان واضحاً ان المغرب العربي سيكون مستهدفاً من اجهزة الاستعمار، كما من مفكريه، كما من رأسماليته الطالعة والطامحة والطامعة، في احداثه كما في شخصيته كما في استقلالية بلدانه. ومن هنا برزت بالمقابل في بلدان المغرب الدعوات والمحاولات المتوالية للاصلاح ـ اصلاح البنى العامة كما المؤسسات الاساسية ـ ليصبح بموقع القادر على مواجهة التحولات الكبرى في العالم والعارف بأساليب التعاطي معها. وقد تبلورت هذه الدعوات في تونس في تجربة خير الدين التونسي التي هدفت «لاصلاح الدنيا ومن فيها» وفي المغرب في محاولة احداث جيش نظامي متجدد وباساليب عقلانية تلت حرب الريف. ومع ان هذه المحاولات الاصلاحية في بلدان المغرب ما عرقلت، على امتداد القرن التاسع عشر، انتشار الاستعمار على أرض ولا أحدثت تغييراً عميقاً في بنية البلدين إلا انها شكلت لحظة «يقظة» نبهت المغاربة إلى اهمية تقوية الدولة لخلق التوازن القادر على تمكينها من اعادة انتاج ذاتها.

ب ـ صورة المغرب العربي في استراتيجية الاستعمار

لأن الاستعمار ما كان في الاساس، كما يقول الباحث، الا محصلة ووليداً للرأسمالية في مرحلة معينة من تاريخها فانه وجد أن عليه بعد ان صار السيد الفاعل على أرض المغرب العربي ان لا يكتفي بجعل اقتصادات ومجتمعات بلدانه قابلة للاندماج في آليات النظام الرأسمالي وانما عليه ان يعمل دوماً على المساس بهوية انسان المغرب وشخصيته التاريخية كوسيلة لا بد منها «لتثبيت حركته وترسيخ قيمه». بمقابل هذا الموقف تحصن المغاربة في موقف دفاعي، غير مبادر، بهدف الدفاع عن الشخصية وضمان الاستمرارية التاريخية لتراثهم. وكون الشخصية التاريخية للمغربي كانت شديدة الارتباط بالمشروعية العربية ـ الاسلامية فقد وجد اهل المغرب في الدين واللغة والثقافة عناصر تقوي هويتهم بدرجة تجعل من المساس بأحدها امتهاناً للشخصية التاريخية كما للهوية.

تأويل للأحداث بناء على رواية مسبقة

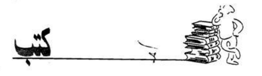
وفي هذه المواجهة بين المغاربة والاستعمار رأى المنتصرون ان عليهم التعامل مع الشخصية المغربية بطريقة سلبية تعمل على «اذلالها وانكارها كقيمة» لكي يتمكنوا من القضاء عليها متى رأوا ذلك ممكناً. وقد اختارت فرنسا في تعاطيها مع المغاربة، كما في سعيها لتحقيق أغراضها على أرضهم، أن تتوسل اهدافاً ثلاثة:

ـ التشكيك في مكانة الاسلام ودوره في صهر مكونات المجتمعات المغربية.

ـ الحكم على المغاربة بالعقم السياسي والعجز عن اقامة دول تعتمد على فلسفات سياسية واجتماعية وحضارية.

ـ التشكيك في الوحدة التاريخية والاجتماعية والاثنية للمغاربة. ومن هنا كان تركيز فرنسا دوماً في خطابها للمغاربة على الثنائية البربرية ـ العربية.

وكانت فرنسا تشدد دوماً وبصورة مركزة على الثنائية العربية ـ البربرية وغيرها من ثنائيات حتى داخل الجنس الواحد في المغرب العربي لاظهاره بصورة «فضاء غير مفتوح» و «قابل للغزو» يفتقر مجتمعه دوماً لمقومات المدنية والانصهار مما يجعل لها عند اهله دوراً تمدينياً. إلا ان الحديث عن التمدين لم يكن مرة واحدة غير وسيلة لابراز مشروعية دولية تبرر وجود الاستعمار الفرنسي على أرض المغرب، ولبوس الاستعمار ثوب التمدين، ما اخفى في رأيي، الباحث، انه كان «حتمية بالنظر الى طبيعة القوانين الناظمة لتطور الرأسمالية» ومن هنا كان هاجسه الأكبر احتلال الأرض ـ أرض الانسان المغربي ـ عبر الاستيطان بكل أشكاله ومظاهره أولاً ثم تشجيع الاستثمار الفردي



كتب

اختراق مادي وروحي للانسان المغربي

بانتقال رؤوس الأموال والاشخاص من المتروبول الى بلدان المغرب العربي.

ولأن الاستعمار الفرنسي كان يدرك جيداً ان هيكلة اقتصادات ومجتمعات بلدان المغرب لا تكفي لدمج هذه في آلية نظامه فقد حرص على اعتماد المساس بهوية المغاربة وشخصيتهم التاريخية لإضعاف معنوياتهم وتكبيل ارادتهم في التحرر واسترداد السيادة في المستقبل. وكانت لفرنسا في المغرب اساليب تختلف باختلاف المكان والزمان في سعيها لتدمير هوية المغاربة التاريخية. في الجزائر اعتمد الفرنسيون ما اسموه «الادماج» بابعاده الترابية والحضارية والبشرية. وفي تونس كانت سياسة فرنسا اكثر احتراماً، في الشكل لصلات البلد بالهوية العربية - الاسلامية ولتقدمه في نظم المعرفة ومؤسسات التكوين، فاعتمدت سياسة التجنيس الفردي الجماعي. اما في المغرب الأقصى فقد اعتمد الاستعمار الفرنسي ما اسماه السياسات البربرية لتهديم الشخصية المغربية عبر التفريق بين البربر والعرب. ومن هنا كان ظهور المدرسة الفرنسية - البربرية الهادفة الى تهميش اللغة العربية وابعاد البربر عن دائرة الدين الاسلامي. وأيضاً اعتمدت السلطات الفرنسية في المغرب اسلوب اعتماد الاعراف الخاصة للبربر بديلاً من الشرع الاسلامي أو على الأقل مساوياً له. ولم تكن السياسات البربرية في المغرب التي اعتمدتها فرنسا تهدف في الحقيقة، وكما يقول الباحث الا الى «تعميق شرخ التمييز بين العرب والبربر وتطوير هؤلاء خارج الاسلام في افق تنصيرهم» مما لم يحقق كبير نجاح لأن الوحدة الوطنية التي مثل الاسلام فيها دوراً تاريخياً مركزياً كانت قد «حققت درجة من الترسخ والعمق والتلاحم بحيث لم يعد سهلاً تفكيكها».

ويرى الباحث في النهاية ان سياسات الادماج والتجنيس والتفريق بين العرب والبربر قد فشلت بدرجة كبيرة. ويؤكد الباحث فوق ذلك ان تمحور سياسة الاستعمار الفرنسي ولزمن طويل حول هدف «المس بالهوية» المغربية وبجوهر مقوماتها، الاسلام، لم يأخذ بعين الاعتبار مكانة الاسلام وعمق مفعوله في «سيرورة كينونة الانسان المغربي وتشكل خصائصه» فكان ان ارتد سلاح الاستعمار سلاحاً ضده عمل على ايقاظ الشعور الوطني في المغرب عموماً واثارة وعيه لأهمية التمسك بالهوية واعتمادها بعداً مركزياً لفهم ظاهرة الاستعمار ومقاومة خطورة تأثيرها على المغرب العربي دولة ومجتمعاً وثقافة.

ج - مكانة الهوية في تشكل الوعي الوطني في المغرب والدعوة الى العمل المشترك

كانت النخب الوطنية في المغرب اساساً، وهي تواجه موجات الاستعمار الأولى في مطلع القرن التاسع عشر ترى فيه، خاصة وهي تجده يبرر احتلاله ارضها بالتشكيك بمكانة الاسلام بالمغرب، انه اعتداء على الدين ومس بعزة الاسلام». وايضاً مع هذا الاستعمار وعبره اخذت تبدو صورة «الآخر» أوروبا والغرب عموماً بنظر النخب الوطنية في المغرب آنذاك على انه «الكافر الذي يوجد على خط التناقض مع المسلم من حيث الملة والدين». إلا ان هذه النخب الوطنية ما كانت تستطيع من جانب آخر إلا ان تعجب بمظاهر تقدم هذا الآخر الاقتصادي والسياسي والعسكري ولكن دون ان تصل الى ادراك كنه مفهوم هذا التقدم في أسسه التاريخية.

وقد اختارت هذه النخب الوطنية الأولى في مواجهتها للاستعمار وسياساته طريقين، يقضي اولهما الى اصلاح يتوافق مع ما في تجارب الاسلام الأولى من قيم ومُثُل، ويعمل الثاني على اقامة تعليم يعمل على تأكيد مكانة اللغة العربية والثقافة الاسلامية في هوية المغاربة. ويمكن تلخيص تجارب الرعيل الأول من النخب الوطنية المغربية في مواجهة الاستعمار بأنها كانت تنطلق من مواقع الدفاع عن أية مبادرة فاعلة، لتتمحور حول فكرة الاصلاح: اصلاح الدين واصلاح التعليم.

ومع انتقال الحركات الوطنية في مطالع القرن العشرين، وتحديداً منذ الثلاثينات، الى الانتظام في اطارات لها هيكلياتها ونظمها وايديولوجياتها، بقي الدفاع عن الهوية الذي ما كان في الحقيقة والواقع إلا دعوة للمحافظة على الاسلام في اساس قيام هذه الحركات وذلك لكون الظاهرة الاستعمارية قد بقيت في توسعها وانتشارها تعتبر المساس بالهوية المغربية حجر الأساس في استراتيجيتها.

ويلاحظ الباحث ان الحركات الوطنية الأولى في المغرب العربي ومنذ قيامها ستعتمد القطرية في عملها لأنها، هي كما النخب الوطنية في المغرب، ما كانت آنذاك إلا الوارثة للمغرب العربي المتأخر تاريخياً والمندمج في آلية المنظومة الرأسمالية فما استطاعت إلا ان تتأثر وتنفعل بما كان قد وفد اليها من الغرب في القرن التاسع عشر وما قبله من مفاهيم جديدة مثل: الأرض والوطن والوطنية والقطر والأمة والسيادة.

وقد تبلور هذا المنحى بصورة متزايدة الوضوح مع وبعد استكمال الهيمنة الاستعمارية على المغرب الأقصى سنة ١٩١٢! في ظهور تلك الحركات الوطنية القطرية والمنظمات والأحزاب الداعية للنضال الوطني المنفرد. إلا ان هذا يجب ان لا يعني في النهاية غياباً لمفهوم «المغرب العربي» الذي بقي في الوقت نفسه حياً وفاعلاً خاصة في بعض مظاهر وأنماط العمل المشترك والمقاومة الجماعية كما في هاتين الجمعيتين:

- نجم الشمال الأفريقي الذي بدأ جزائرياً وانتهى مغربياً في مطالبه كما في اهدافه وطموحاته.
- جمعية طلبة شمال افريقيا المسلمين التي ظهرت دوماً كنموذج للعمل المشترك بين الحركات الوطنية بتركيز نشاطها أولاً وأخيراً حول مقومات ومكونات الهوية المغربية.

د - من الدفاع عن الهوية الى المطالبة بالاستقلال

أظهر الباحث وبوضوح كامل، على امتداد اقسام كتابه الثلاثة الأولى، ان المواجهات بين أهل المغرب والمستعمر الفرنسي قد بقيت حتى الأربعينات من القرن العشرين بين استراتيجية فرنسية تتمحور حول السعي للوصول الى «الاختراق المادي والروحي للانسان المغربي وإدخاله وادماجه» بالمنظومة الرأسمالية ونضال مغربي «يكابر ويقاوم ليس لنفي وإلغاء دولة الاحتلال، ولكن للحفاظ على هويته ومقومات شخصيته وفي اقصى الحالات المطالبة بالاصلاح».

ويستنتج الباحث ان مرحلة الأربعينات وما بعدها قد شهدت تحولاً كبيراً في سيرورة الحركات الوطنية في الجزائر وتونس والمغرب بحيث تجاوزت النخب الوطنية في هذه البلدان موقع الدفاع عن الهوية والذات ومطلب الاصلاح لتجعل أول اهتماماتها، وان بدرجات تتفاوت من قطر لآخر حسب ظروفه الداخلية، الدعوة للتحرر والمطالبة بالاستقلال وإقامة الدولة الوطنية. ويعيد الباحث اسباب هذا التحول الخطير في مسار النخب الوطنية وحركاتها بالدرجة الأولى إلى

ما كان قد حدث وتراكم في بلدان المغرب العربي في ظل سيادة الاستعمار على ارضها من متغيرات جذرية طالت مختلف قطاعات اقتصاداتها: في الزراعة، كما في الاستثمار، كما في التجارة الخارجية وأيضاً الى ما عرفته المجتمعات التونسية والمغربية والجزائرية من تبدلات في بنيتها الديموغرافية، كما في تركيبة ابنائها الاجتماعية، كما في التعليم والنظم التربوية والثقافية.

وكان واضحاً للجميع ان المردود الحقيقي لكل هذه المتغيرات التي حدثت مع الاستعمار، وفي ظل حكمه وفي حالات كثيرة بمبادرات منه، كان سلبياً وبدرجة كبيرة بالنسبة لمصالح المغاربة ومستقبل بلادهم. ومن هنا اخذت صورة الاستعمار الفرنسي تبدو في أواخر الأربعينات ومطالع الخمسينات من القرن العشرين سوداء قاتمة بحيث لم يعد بإمكان الحركات الوطنية في المغرب مواصلة الرهان على امكانية التغيير نحو الأفضل مع الاستعمار وفي ظل سيادته واحتلاله، وصارت ترتفع بصورة متزايدة الحدة والفعالية الأصوات التي اخذت تطالب باخراج الاستعمار من المغرب العربي لصالح الدولة الوطنية. ثم ان ما شهده العالم بعد الحرب العالمية الثانية وما استجد بتأثير المتغيرات والتسويات الكبرى التي تبعت هذه الحرب ما كانت في صالح بقاء الاستعمار الفرنسي في بلدان المغرب العربي. يضاف الى ذلك ان تصاعد الدعوة الى التحرر والاستقلال في افريقيا كما في آسيا، كما في كل مكان من العالم، كان ما يزال للاستعمار فيه وجود، ما كان الا ليدفع المغاربة بصورة متزايدة في طريق المطالبة باستبدال الدولة الوطنية بالاحتلال الفرنسي. ومن المؤكد ان بروز القومية العربية في المشرق آنذاك، فكرة وممارسة، جاء بمثابة بواعث تدفع حركة النضال الوطني في بلدان المغرب نحو تطوير شعاراتها الوطنية الظرفية والاستراتيجية.

وتجدر الاشارة هنا الى انه وان بدت بلدان المغرب العربي آنذاك تسعى للاستقلال بانماط ووتائر تختلف من بلد إلى آخر الا انه كان هناك اجماع في تونس كما في الجزائر كما في المغرب وعلى جميع المستويات على مطلب الاستقلال. وفي هذا السياق ساد في الوقت نفسه وعند الجميع الاتجاه بالاستقلال الوطني والقطري أولاً، على ان تترك لما بعد الاستقلال كل القضايا الأخرى بما في ذلك الوحدة. وقد بدت النزعة القطرية آنذاك قوية وفاعلة ومؤثرة بدرجة جعلت كل أجهزة الحركات الوطنية بما في ذلك تلك التي ما قامت إلا من أجل توحيد وتنسيق نضالاتها تعمل من أجل الاستقلال القطري. □

براءة ذمة

نزار آغري

أوكار الهزيمة

سيرة حزبية

هاني الفكيكي

رياض الريس للكتب والنشر - لندن ١٩٩٣

■ لو أن الأوضاع لم تأخذ المسار الذي أخذته فيما يتعلق بالمآل الذي استقرت عليه (استقرت؟) الأحوال في العراق لربما كان في وسعنا أن نقرأ الكتاب الذي وضعه الأستاذ هاني الفكيكي تحت عنوان آخر ومع تعديلات بسيطة في المتن. «قلاع النصر» بدلاً من «أوكار الهزيمة». أما الأحداث والوقائع وكذلك تحليل المؤلف وتعليقاته على الأحداث التي يؤرخ لها وكذلك الأشخاص الذين ساهموا في صنع تلك الأحداث، فتظل كما هي، مع اختلاف أن صورهم وذكرياتهم تحتل موقعاً بهياً ومحاطاً بالتقدير.

ولكن ها نحن أولاء والكتاب طافح بالمرارة، مشوب بنزعة شبه اعتذارية، معجون بالنوستالجيا وتأنيب الضمير. ولم كل ذلك؟ إن السبب الفوري والواضح هو الحزن العميق الذي يسيطر على المؤلف وهو يراقب، من بعيد، وطنه وقد سلّم قياده إلى أحد أكثر «رفاق الدرب» طيشاً وتهوراً ودموية وغطرسة. وكما في معظم التجارب الثورية، والانقلابية يشهد الكاتب، باعتباره من الرجال الأوائل الذين تعبوا وأسسوا وغامروا وضحوا وخططوا ورسموا البرامج وحددوا الأهداف من أجل مشروع خطير وكبير، مشروعه ومشروع زملائه المؤسسين بأن هذا المشروع انتهى بين يدي شخص بزغ من الصفوف الخلفية وأزاح الجميع عن الطريق. ككل الثورات، كان صدّام حسين الثمرة التي زرع بذرتها الحزب الثوري الذي أراد أن يقلب الأمور رأساً على عقب وعلى رؤوس الجميع.

يسرد المؤلف في كتابه تجربته في حزب البعث وهو، أي الكتاب، ولهذا السبب بالذات سرد لمرحلة تاريخية وسياسية وفكرية بارزة في حياة العراق. ولم يكن المؤلف سوى عنصر واحد من خلية، أو خلايا، واسعة ومتنوعة وداخل كهف، أو كهوف، من العمل السرّي، التآمري حيث يتم المضي نحو الهدف بإلحاح واستعجال دون الالتفات إلى ما يجرّه ذلك من نتائج وآثار قد تكون «جهنمية».

كان يمكن لهذا الكتاب أن يكون مجرد وثيقة تاريخية، هامة، ولكنها تقليدية، لمجريات الأمور، أو بعض منها، في أحوال البلد المذكور. ولكن الأمر الذي يكسب الموضوع كله طابعاً جديداً ومثيراً، إلى حد ما، هو أن المؤلف ليس «مؤرخاً» يوثّق الأحداث السابقة بنظرة باحث متجرد بارد الأعصاب. ان المؤلف هو كاتب التاريخ ومادته في آن معاً. هو الذي شارك في وضع اللبنات الأولى للبناء الذي يروح الآن يتحدث عنه، وهو إذ يفعل ذلك يسهب ويعلّق ويحكم. وهو يفعل ذلك من موقع من يستدير ليراقب ما جنته يداه فيكرر ما قاله عطيل: «الآن أنا غير ما كنت».

هي سيرة ذاتية، إلى حد ما، ولكنها، في الوقت نفسه، سيرة مشتتة لوطن حزين. سيرة حزب ورفاق درب وأفكار وشعارات وأعمال كانت كلها ترسم مصير الملايين من البشر. لم يكن المؤلف يدري، ربما، النهاية التي تنتظره وتنتظر الملايين من وراء تلك الأعمال. كان يسير في سفينة جامحة، وكان السير عذباً بحد ذاته فلم يكن مهماً التوقف والتأمل في مآل المسيرة. لقد اجتمعت إلى بعض طموحات وأهداف كبيرة فربطت معاً مجموعات بكاملها شرعت تلتئم وتجتمع





وتهيء عدة المستقبل. كانوا يحفرون النفق الذي سيملأونه ماءً ويفتحونه على البلد الهادئ الذي يدير شؤونه ملك خجول ولكنه عنيد ومثقف وواسع الأفق. وكان الانكليز رسّخوا القاعدة المميتة بأن جعلوا السلطة بين أيدي مجموعة من السنّة العرب في عراق غالبية سكانه من الشيعة والأكراد الذين خذلت السياسة الانكليزية مطامحهم وتطلعاتهم القومية وألحقتهم، أي الأكراد، أرضاً وشعباً بالدولة العراقية.

لم يكن غريباً أن يؤلف الشيعة ومثقفوهم (والمؤلف واحد منهم) خميرة التنظيم البعثي المندفع نحو السلطة بشهوانية وجموح. في حين كان الأكراد انحازوا، منذ زمن، إلى الشيوعية، أو انكفأوا إلى تنظيمهم القومي الخاص بهم، خصوصاً أن حزب البعث أراد أن يكون عربياً خالصاً قلباً وقالباً.

كان الزمن زمن خضّات وتفاعلات، وكانت الفترة حبلى بالوعود والآمال الكبيرة (كبيرة؟). وذهب البعثيون إلى أبعد مدى. لم يرضوا بأقل من بعث الأمة «الخالدة» دفعة واحدة، ثم لم يكتفوا بذلك، بل أرادوا أن يكون البعث بعثاً واشتراكياً في آن معاً. شاءوا أن يصيبوا عصفورين بحجر واحد (وأن يقتلوا الملك وأركان حكومته بأسوأ مما تقتل العصافير)، كل ذلك في مناخ ساهموا في أن يكون متشنجاً، مستفزا، متوتراً.

كما هو الحال دوماً راحت الجماعة البعثية تكبر وتتضخم وتنتشر في جو تحت أرضي، مليء بالشكوكية. وكان لمثل هذا الجو أن يهيء الأشخاص تهيئة نفسية وذهنية معينة. ولقد كان الخوف والريبة وفقدان الثقة الحبل الذي يربط الجميع معاً. يربطهم من العنق. وقد تحوّل هذا، مع مرور الزمن، إلى سلوك يومي دائم، إلى مرض يصعب الشفاء منه، بل يستحيل. وعن ذلك يكتب المؤلف في المقدمة: «الغريب أنني حين شرعت في تسجيل تجربتي في البعث العراقي، شعرت بخوف مبهم، هزّني من الأعماق. خوفٌ ألفته وتعايشت معه، إذ ترعرع معي منذ طراوة وعيي وأفكاري» (ص ٩).

هكذا، من أجل التخلّص من استبداد محدد، حقيقي أو مزعوم، تمّ اللجوء إلى بناء هيكلية وفضاءات خانقة من التقليد الاستبدادي، أصبح، فيما بعد، المصيدة التي وقع فيها الجميع. وإذ تمّ ذلك تأسست الشخصية الحزبية، فردياً وجماعياً، حاملةً غبار ذلك الجو ومتنشقة هواءه العطن. لقد نهل الرفاق جميعاً من البئر نفسها واكتسبت أذهانهم وأجسادهم المناعة نفسها. وتكرّست مفاهيم وقناعات ووضعت مقاييس وحكم لمجريات الأحداث وسلوك الأشخاص والجماعات خارج دائرة الحزب المتماسكة. أصبح الرفاق متكاتفين، متفاهمين، إزاء محيط خارجي معادٍ ومرفوض. فكل من/ ما ليس معنا هو ضدّنا. ولهذا يصبح كل تحرك احتمالاً لمؤامرة وكل رأي مخالف بذراً للعدوان وكل تفكير مستقل انزياحاً عن الصواب. باختصار، في تلك البؤرة الأولى جرى زرع البذور الأولى لديكتاتوريي المستقبل. وكل رفيق كان مهيئاً للقيام بالدور.

سيرة حزب ورفاق درب وأفكار وشعارات

ويلقى الأفراد القادمون إلى الحزب من بيئات اجتماعية مختلفة ومن صفوف طبقات شعبية وضيعة المرتع الخصب للتعويض عمّا فاتهم ونقصهم، نفسياً على الأقل. ويصبح الهدم والتدمير لما هو قائم هدفاً شاخصاً ونشاطاً لذيذاً، وهذا يجرّ وراءه الرغبة الحتمية في القتل والشنق والخنق والسجن الخ... وهي أمور برع فيها الحزب البعثي. ومنذ البدايات الأولى راح الحزب يهيء أجواء الثأر والانتقام. في الشارع، في المدارس والجامعات، في المعامل، كان الرفاق ينقضون على الآخرين، المخالفين في الرأي، يشبعونهم ضرباً بالسلاسل والعصي والسكاكين، وفي المساء كان الجميع يعودون إلى خلاياهم السرية فرحين، منتشين، بانتظار جولة أخرى في الغد القادم.

لم تتأسس قط أرضية حوار ونقاش وتبادل للآراء مع الآخرين بل ترسخ الميل إلى إسكات الآخرين، تقزيمهم و... إزالتهم من الوجود. وحتى قبل استلام الحكم بزمن طويل كان الرفاق يصبون نقمتهم على كل جماعة تملك تصوراً خاصاً مستقلاً عن الحكم والديموقراطية والحقوق: «ما أذكره أنني بعد درست أفكار البعث حول القومية والأمة العربية، بتّ أنظر إلى المعارضة الشيوعية لتلك الأفكار بصفتها مؤامرة خارجية هدفها تهديم الأمة من الداخل ومنع انتصارها (...) كان ميشيل عفلق يقول في أحد كراريسه أن مقاومة الأفكار الهدامة لا تقتصر على مناقشتها ودحضها، بل تملي تصفية المؤمنين بها والداعين إليها. وكان لهذا الكلام تأثيره عليَّ» (ص ٧٦ ـ ٧٧).

وبدورهم شكّل الأكراد مادةً أزلية لتفريغ حقد عنصري، شوفيني كان في صميم فكر البعث ومنهاجه. ولم يتم قط استيعاب وتفهم الحقيقة البسيطة المتمثلة في كون الوطن العراقي مؤلفاً من قوميتين رئيسيتين هما العرب والأكراد. كانت النزعة العربية طاغية لدرجة ان الوجود التاريخي للأكراد كان يشكل في نظر البعثيين لعنةً من القدر. ومن هنا دأب الرفاق البعثيون على البحث عن وسائل لاستئصال ذلك الوتر النشاز في أوركسترا الوطن البعثي الموعود: «كان الاعتقاد عندنا كبعثيين ان إثارة هذه المسألة (المسألة الكردية) دعوة لإيجاد تكتل عنصري ضد الأمة العربية وعمل على تمزيقها. فالمادة الحادية عشرة من دستور الحزب، تدعو إلى أن «يجلى عن الوطن العربي كل داعٍ إلى «تكتل عنصري» يناهض العرب» (ص ٧٦).

ولم يكن هذا مجرد تصرف خاطىء من فرد واحد أو مجموعة أفراد. بل كان القاعدة العامة والثابتة لمجموع الحزب، وكان يستمدّ شرعيته وتبريره من ايديولوجية قومية ترتكز على أساس شوفيني يضخّم الذات. وكان الأمر نفسه يسري على الشيعة العراقيين، باعتبارهم عنصر تنابذ للبؤرة السنّية الحاكمة. وقد بقوا دوماً موضوعاً للشك ومثاراً للريبة والحذر. وهذه البنية الذهنية هي التي سممت حياة الشعب العراقي (بقومياته ومذاهبه) ومزّقت إرادة العيش المشترك وحطمت الرغبة في التآلف والتآخي. ومارس البعثيون عاماً وراء عام، هوايتهم في تهجير ونفي وقتل وإبادة جماعات كاملة من أبناء الشعب العراقي (وكان للأكراد نصيب كبير في ذلك لكونهم من عرق آخر).

والمؤلف يبدو، عبر كتابه، وكأنه يهتف معذَّباً: إن مادفعني إلى الكتابة هو، بالدرجة الأولى، فضح تلك الممارسات وادانتها. ويمكن بالطبع إدراك ذلك، إن الأنقياء من الناس، حتى لو شاركوا، ذات يوم، في اقتراف الجرائم، يظهرون في الآخر وقد زاغت عيونهم ولسان حالهم يقول: «رباه كم كان ذلك فظيعاً!». ولكن المشكلة تكمن في أن هذه البكائية، الشاعرية، لا تعود تفيد في شيء حين تكون الكارثة قد نزلت والريح قد عصفت بمصائر الآلاف، بل الملايين، من

الناس. يكون الحال كمن يصرخ: إني لم أقتل الضحية. لقد اكتفيت بتقييد يديها.

إن الكتاب يكاد يكون، قبل كل شيء، وثيقة «قانونية» تكشف الأصول الأولى للجريمة وتحدد أطرافها ودور كل طرف في حبكها. وما يعتبره المؤلف، الآن، وفي نظرة استعادية Retrospective، أوكاراً للهزيمة، كان فيما مضى، حجرات مقدسة لتقرير المصائر. ولورنزو وحده في وسعه أن يقيس العقول المفكرة في جماجم الرفاق الذين خططوّا وحدّدوا. وجمجمة صدام حسين لن تكون شاذة واستثنائية. لقد كانت شجرة داخل الغابة. وعن صدام حسين كان مؤسس الحزب، ميشيل عفلق، قال: «القائد الضرورة الذي وهبه الله لنا» (ص ٣٢٣).

هل التاريخ عبارة عن أخطاء متكررة، قاتلة، لا ندركها إلا بعد فوات الأوان؟ أكان مجيء ستالين وهتلر وموسوليني ومن ثمّ.. عيدي أمين وصدّام حسين ورادوفان كارادتيش.. وغيرهم مجرد خطأ «فني» في مسيرة التاريخ؟!

أم أن العشّ الأثير لا بد أن يفقسّ البيضة؟

في المشروع الثوري، الحزب يجري الأمر بثقة عالية بالنفس وانضباط حديدي وإجماع رفاقي للمضي نحو مستقبل مخطط له، وعلى الطريق تنصهر المزايا الشخصية وتتلاحم الطبائع وتختمر الغرائز وتترسخ العادات وتنغرز الميول عميقاً في النفوس، تذوب كلها في بوتقة واحدة تمضي لتسحق ما يعترض طريقها لبناء «شيء جديد» يقتضي ويبرر إزالة المخالفين له من لائحة الشرف و.. الوجود. ويتحول الهدف المنشود إلى طوطم تذبح له القرابين حتى يصبح وجود الضحايا في نهاية الأمر ضرورة لا غنى عنها. وفي هذا المناخ الخانق لا يعود ثمة فضيلة أو رذيلة، فكل شيء مباح. كل شيء معقول طالما انه ممكن. ومن تخنه حساسيته وذائقته وتكوينه الفكري في تحمل أعباء «المسيرة» فإن الآلة الجهنمية تعمد إمّا إلى إذابته أو تلفظه بعد فوات الأوان.

إن ما يعتبره هاني الفكيكي الآن هزيمة يظهر على شاشة الحزب في مقرّات صدام حسين باعتباره «أم الانتصارات». □

بحّار مع وقف التنفيذ

عاصم الجندي

الرحيل عند الغروب

رواية

حنا مينة

دار الآداب - بيروت ١٩٩٢

■ قبل عام ونيف، قرأت رواية حنا مينة «فوق الجبل وتحت الثلج» وكتبت عنها في «الناقد» تحت عنوان: «وهم قطاف شوّلت مواسمه». وأذكر، ان ما كتبته كان على شيء من القسوة، اذ لم أحتمل آنذاك، ان أقرأ عملاً كاملاً، للكاتب الذي ارتسمت له صورة مخصوصة في مخيلتنا، لحمتها وسداها، معايشة حميم، بين الفن الجميل والهدف النبيل، أن أقرأ له رواية تدور برمتها، حول قصة غرام غير مقنعة، مكرسة «من الباب الى المحراب» لاثبات فحولة موهومة، مرَّ أوانها منذ دهر لم يولد...

حين سمعت بروايته الجديدة «الرحيل عند الغروب» والصادرة عن «دار الآداب» أيضاً. سعيت للحصول عليها، هكذا بكل بساطة، وفي نيتي، وهي نية طيبة ومخلصة، أن أجد فيها، ما ينسيني سابقتها، وتكون مناسبة لأن «ابيض وجهي» عند الكاتب، الذي ما نزال، ومهما حصل، نحترم فيه ماضيه الطويل في العطاء. حيث استطاع يوماً، ان يمازج بين الفن الجميل والهدف النبيل، فيعطينا صورة في غاية البهاء، عن الالتزام، بمعناه الحقيقي والطيب، وليس ذاك الذي يفتعل افتعالاً، ويمشي الى غايته بلغة القسر والضّنك والمبالغات الممجوجة.

فماذا وجدت في روايته الجديدة؟..

«الرحيل عند الغروب» مكرسة على امتداد ثلاثمائة صفحة، لحديث البحر، وقصة حب، تطوف حولها بضع شخصيات محدودة، تشكل الإطار المطلوب للعمل ككل.

اللجاوي، وربما كانت التسمية مأخوذة من اللجاجة، هو بطل الرواية، والأساس الذي تدور حوله احداثها. وسلافة، هي المرأة - قصة الحب، التي انقذها البطل من الغرق يوماً، لتكون محور قصة الحب. جاسم، صديقه في البحر، الذي يخونه، غيرة وحسداً. نيجيل، صاحب المقهى التركماني. والشكوري، الحزبي الذي ينتهي الى السجن.

في حديث البحر، تذكرت كلمة طريفة للقاص زكريا تامر، يغمز فيها من جانب حنا مينة، ربما بشيء من المبالغة، وبكثير من اللذع والسخر، على طريقته. يقول زكريا: «قرأت كل أعمال مينة، عن البحر، فاكتشفت في النهاية، أنه بحار «شطوط» أي انه، ظل طوال عمره يحكي عن البحر، ولكن من على الشاطىء... وربما هو لا يجيد حتى السباحة!!».

والطريف، ان في هذا القول اللئيم، الكثير من الحقيقة فكل الرواية، تدور حول شط «البسيط» قرب اللاذقية، وأقصى مغامرة، مع اصرار المؤلف على ان البطل مغامر عنيد، هي انه سبح مرتين، مرة في رأس السنة، مغامراً، وكاد يذهب ضحية مغامرته، ومرة حين أنقذ سلافة. مع ذكر لأثينا، وقبطان وبعض المرافىء واسم سفينة أو اثنتين.

انها قصة عن عالم البحر والبحارة، تدور جميعها على الشاطىء!!

حكاية الحب، فيها الكثير من النرجسية، نرجسية البطل نعني، وتقديم صورة سيئة ـ لم نجد تعبيراً أفضل ـ للمرأة، التي همها ان تزعج الرجل بغيرتها وملاحقاتها له ولجاجتها. . . وانها، في النهاية، طلاّبة جسد لا أكثر ولا أقل، وانه، أي البطل، يستطيع ان يدفع بها الى رجل آخر، دون أن يرف له جفن، مع انها، أثبتت دائماً انها غير ذلك، وانها وقفت الى جانبه وقفة شجاعة، ساعة اعتقاله.

عجيب أمر كتابنا، خصوصاً من التزموا في الماضي، البعيد، خطاً فكرياً معيناً. انهم، هذه الأيام، يتحاشون ذكر أي شيء على علاقة بالحاضر. فان هم أرادوا ان يذكّرونا بعتيق التزامهم، عادوا، في رحلة عتيقة، الى أيام زمان، «ليطعّموا» عملهم الجديد، بشيء من «النكهة» القديمة. . .

ما خطبه الحاضر؟ يبدو انه جيد جداً، أو تافه جداً، حتى لا يستحق أية التفاتة أو وقفة عنده. أم ان «وراء الأكمة ما وراءها» «ووراءها» قد يكون الخوف والمبالاة الدخول في مؤامرة الصمت. و«السكوت إقرار» في اللغة الشائعة.

فبعد أن يمر من العمل أكثره، في حديث الحب والبحر، الممل أحياناً، كأن تقرأ فصلاً كاملاً، وطويلاً، حول «مغامرة» سباحة في ليلة رأس السنة، ورعب تلك المغامرة، و«الفروسية» العظيمة التي قام بها البطل، في مصارعة الأمواج الخ. . . الخ. . . تعود بنا الحكاية، الى أيام الشيشكلي في بداية الخمسينات، كما يبدو، لتروي لنا حكاية التقاء البطل بحزبي، وقيام علاقة ما بينها، تكون حدودها، في تقديم بعض العون المادي، والثياب البالية، للحزب، وتنتهي بوشاية صديقه البحار «القاسي» واعتقاله. ثم خروجه، بعد «سيناريو» الى زيارات وهمية لصحبة له. وتنتهي الرواية. . .

كانت نيتي صادقة، في أن أكتب شيئاً مختلفاً، «أعوّض» فيه عن «قسوتي» في نقدي السابق. ولكن المؤلف، لم يمنحني هذه الفرصة. وتركني في حيرة من أمري. . .

نحن لا نستطيع ان نطالب، الكتاب الذين «صُنّفوا» يوماً على أنهم تقدميون، بممارسة دور الشهادة. ربما تعبوا، ربما عانوا الكثير في ماضيهم، وآن لهم أن يستريحوا. ونحن نعرف، ربما أكثر من غيرنا بكثير، ما معنى أن يكون ممنوعاً عليك الدخول في الحاضر، وان الثمن قد يكون مرتفعاً، أو قتالاً، ولكننا أيضاً، في مثل هذه الحالات، نستطيع أن نجد، ألف وسيلة ووسيلة، ليكون سكوتنا ليس من قبيل «الاقرار» أو المساهمة في المؤامرة الكبيرة التي تحاك ضد كل المبدعين: إرغامهم على الصمت، ان لم يكن على الموالاة والتزيف والمبالاة. . . فلنلوّن اعمالنا، أقله، بإشارة من هنا، وغمزة من هناك. أو لنعلن، بطريقة ما، اننا مرغمون على الصمت، وأننا غير راضين عن صمتنا، دون ان نعرض أنفسنا لـ «مغامرة» الاستشهاد. أليس هناك، ولو كلمة خجول، تشير الى سوء الواقع العربي، وبتعميم محايد، أو اظهار التبرم وعدم الرضى عن الواقع الراهن، في أضيق الحدود الممكنة؟ ألم يكفِ الملك فاروق ونوري السعيد وحسني الزعيم والشيشكلي، إيقاظاً من سباتهم الطويل، كلما أردنا نقداً للقمع أو كتم الحريات واغتيال الديموقراطية؟

أيها المبدعون العرب الأجلاّء. ان لم يكن لديكم ما تقولونه، وإن كان ممنوعاً عليكم أن تقولوا ما تريدون قوله، فاحتفظوا لنا بكبرياء الصمت، رجاء وإلاّ، كانت إدانة شعبنا لنا أكبر في مقبلات الأيام! . . . □

(*) الفائز بجائزة «الناقد» للرواية عام ١٩٩٢ - عن روايته اختبار الحواس.

على عتبة الشعر

علي عبد الله سعيد

حدث ذات مرة ان...

شعر

محمد متولي

رياض الريس للكتب والنشر - لندن ١٩٩٢

■ مع الإعلان عن نتائج جائزة يوسف الخال للشعر العام ١٩٩٢/ يستطيع المرء أن يقول: إن الشعر في أرض مصر ما زال بخير. . ان لم يكن بالف خير. أقول هذا الكلام بعد قراءتي الأولى لمجموعة «حدث ذات مرة ان. . .» الفائزة بجائزة يوسف الخال للشعر، لـ «محمد متولي».

منذ القصيدة الأولى يضعنا متولي أمام إشكالاته الذاتية. وكأنه يعيد إلى الأذهان، بل. . يؤكد ما ترسخ في الذاكرة من ان منبع الشعر، هو ذات الشاعر، منفصلة عن ذات الجماعة بشكل، أو بآخر. اذ. . ان ذات الشاعر، هي الذات الأشد حساسية ونزقاً، وتيقظاً، من ذات القطيع البشري، الذي يبدأ يومه بالهم اليومي المجاني، وينهي يومه بذات الهم. فالشاعر يفترق عن قطيعه منذ طفولته، ليشكل طفولته، وعالمه الخاص، المتفرد بأناه، النازع إلى القداسة العظمى، أو الكلية. والشاعر بهذا المعنى، لن يكون إلا نبي نفسه البائس، أو المسكين، أو الملعون المنبوذ، الذي يحلم أحلاماً مغايرة، ويتوهم. . أوهاماً قاتلة، ويمتلك ذاكرة صعبة، تعيد تشكيل ما هو متشاكل سابقاً على هواها، دون ان تنصاع لأحكام، أو. . قوانين ربانية صارمة. . سنتها أقوام بائدة منذ بعيد. والشاعر من هذا المنطلق، أو حين ينزوي وحيداً ليشكل تشكيلاته، يطرد نفسه خارج الزمن العام، ليدخل زمنه الخاص، ولغته الخاصة، الكفيلة بتكريسه كحالة شاذة، أو مفترقة عن القطيع البشري الذي ينصاع دائماً لما يفرض عليه. . من خارجه:

«غرف ضبابية وبطل يرسم الاناث أعضاء تناسلية ثم

يصدق تأويل الرب حين يقطف شهوته وينشق الضباب

يحشو أنفه وفمه. . ثم يفكر

هل يفصل ريسه

أم يعيد صياغة الجدران

والموسيقى خلفية لا أكثر» (ص ٩ ـ ١٠).

في المقطع السابق، المأخوذ من قصيدة «أنا

الآخر دخلت سمفونية مرتجلة» نعثر على ذات قلقة، على لغة متوهجة، مضطربة، رغم ان السردية قد شابتها قليلاً، فحدت من حدتها. إلا انها ترسم لنا، أو تحيلنا إلى ما يعانيه الفرد المتأجج في مجتمع متخلف، مولع بقمع الغريزة، واصطياد الشهوة، وترويضها، وفق طرائقه التقليدية، أو الهمجية، فالفرد هنا.. بطل، ما لم يختر المواجهة، فما عليه إلا الهرب إلى الأوهام، إلى الأحلام الوردية، أو الهذيانية، أو الكابوسية، وحين لا يتمكن من قطاف ما يرغب به واقعياً. عليه ان يقطف ما يرغب فيه من اشجار كوابيسه المرة، وهو مستسلم في غرفه الضبابية، أو الواقعية، التي تتعامل مع الموسيقى كخلفية معينة.

إذاً.. ومن مقارنة سريعة نكتشف ان البطل الفرد، المعزول في غرفة خاصة، ما هو إلا الشاعر نفسه، الذي يئس من صياغة حالات بشرية تشبهه كي يتعايش معها. أو.. كي تنقذه من عزلته. وحين لا يتسنى له.. حتى ذلك، يهرب تهيؤاته. ففي قصيدة «عابرة» نعثر على لغة، تقترب من الإنشائية، غير انها تهرول سريعاً باتجاه ان تنقذ ذاتها من الهبوط، من لغة القصيدة، إلى لغة القص السطحي، أو النثر ذي الفنية المحدودة، أو الضحلة أحياناً. فالجمل تتوالى تباعاً، متكئة على حروف العطف الهزيلة، التي تجيد قتل القصيدة، وتصفية الشعر. عبارات محملة بشحن شاعرية، غير انها تفشل في رسم مشهد شعري، يحيل إلى حالات، أو تأويلات مفهومة، أو غامضة:

«تدير له اسطوانتها الشاعرية
ثم تشرع في تلقينه رقصتها
حيث ترش الإضاءة بقليل
من الأزرق
وتخبره حين يضيء جسده احمراراً
انها في حضنه بعيدة عن اللصوص»
(ص ١١).

ليس غريباً علينا القول: ان شعراً من هذا القبيل، تُمكن قراءته من الأخير. بالاتجاه الأول.. والعكس. ويمكن تبديل مفردة بمفردة، دون ان يطرأ طارىء على القصيدة، أو على المعنى، أو على المناخ الداخلي. لانه، على ما يبدو لي، ليس هناك من معنى محدد في المقطع السابق، وليست هناك بنية فنية، ولاهم يحزنون، وليس من أهداف الشاعر، ان يقود أحداً إلى معنى واضح، وليس من أهدافه ان يدله على بنية فنية للقصيدة. فما الذي يتغير، أو يطرأ على القصيدة لو قدمنا «وتخبره حين يضيء جسده احمراراً» على «تدير له اسطوانتها»؟ لا شيء بالتأكيد. غير ان أوهام البعض قد تقودهم إلى ان في هذا النوع من الكتابة، عبقرية من نوع ما. لكن الحقيقة هي عكس ذلك. من المستهجن حقاً، في معظم ما ينشر من مجموعات شعرية، في عالمنا العربي، هو ان أية مجموعة، لا تسير قصائدها على سوية فنية واحدة. أي.. ان الشعراء، لا يحافظون على مسألة التصعيد الشعري من بداية المجموعة، إلى نهايتها. أو من أول القصيدة إلى آخرها. فالقصيدة العربية الحديثة بمعظمها تبدأ مشتعلة، متوهجة، ثم تخبو قليلاً. ثم ترتفع قليلاً. وكأني هنا بالشاعر، يبدأ قصيدته «لاواعياً» أي وهو في حالة نشوة روحية، أو غيبوية وجدانية، ثم فجأة يستيقظ، ويتحول إلى كائن واعٍ، ويبدأ بقسر المفردة، أو الجملة، واجبارها، على قول ما يريد هو قوله. لا.. ما تريد هي «العبارة» أو القصيدة كبنية فنية متكاملة.. قوله. وهنا بالضبط تكمن مأساة الشاعر، ومأساة القصيدة. فالشاعر يفقد دوره كراءٍ، كخالق. والقصيدة.. تفقد من شكلها كمخلوق يجب ان لا يشبهه أحد في الخلق، وحين لا يتمكن الشاعر من تجاوز حالة الوعي المفروضة من الداخل، على لحظة الخلق، فلا.. بد له من ان يسقط في التشابه، والتشابه.. هو الحالة السائدة العامة في الشعر العربي الحديث والشاعر محمد متولي لا يشذ كثيراً عن أسلافنا. فهو في قصائده متوتر، متأجج، ويخلق لغة حية، من لغات يومية، هي في طريقها إلى موت يومي. وهو في القصائد نفسها، يقع بين مخالب التقريرية، والمباشرة الفظة أحياناً. كل ذلك.. بحثاً عن «الادهاش» والبحث عن الادهاش هو حالة الوعي الارهابية، التي يمارسها الشاعر على القصيدة. ففي قصيدة.. «رومنتيكية ٢»:

«كنت طفلاً يقتحم الشاشة، وأشيح بكاميرا احلامي
القزحية «حركوا المشهد قليلاً»
(ص ١٩).

يبدأ الشاعر بداية عفوية تليق بطفل، أو شاعر حقيقي. لكنه.. سرعان ما يقسر الحالة الشعرية، العفوية، على ان تكون حالة شعورية واعية، حين يقول: «حركوا المشهد». وبالتالي يستسلم الشاعر عبر مفرداته، إلى أمنيته التي كان يرغب بها، والتي فشل في تحقيقها، وهي أمنية سينمائية. أي ان محمد متولي، يرغب في التعاطي مع السينما

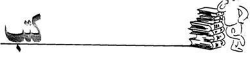
قصائد تتراوح بين التقريرية والمباشرة الفظة

كفرد. وبما انه فشل. رغب في التعاطي مع الشعر. ربما لأنه أدرك ان موقعه ليس في السينما التي فتنته بابطالها وديكوراتها:

«موسيقاي وهي تهجر آلاتها كانت تتفجر منها طيور
وغابات مضيئة
وام تكن سوى طفلة ناديتها
أيتها الجميلة عبثاً تنتزعين ابتسامة من وردة تمتص جبر
القبر..» (ص ١٩).

نلحظ في المقطع السابق استفزازاً حيوياً لأعصابنا، واستنفاراً كاملاً لرغباتنا النائمة، أو المموتة رغماً عنها. انها لغة ترقى إلى مستوى جمالي منفرد. ولغة من هذا القبيل تدلنا على شاعر يمتلك فرادة خاصة. غير ان الغثاثة في بعض المقاطع تدلنا على شاعر آخر مناقض، أو مختلف.. لماذا؟ ربما لأن محمد متولي شاب في مقتبل العمر، وربما لأنه مراهق بكل ما نعنيه الكلمة، فهو لم يتمكن من صوغ قصيدة، تدعى بقصيدة محمد متولي. ان صوته في قصائده، خليط من مجمل أصوات، من مجمل رغبات منجزة قبلاً. انه يقع أحياناً.. في تقليد أصوات أوروبية، وأحياناً يصوغ، وأحياناً يفترق عن كل من قرأنا لهم، أو ألفناهم، أو تعاطينا معهم سابقاً. هذا الكلام يصح على القسم الأول من المجموعة المعنون «حدث ذات مرة ان..» أما في القسم الثاني من المجموعة المعنون بـ «فلاشات لسارة» فهناك شاعر مختلف عن





القسم الثاني بريء من المكياج والدوبلاج

نفسه، وقصائد غرام فعلاً. وهي قصائد بريئة من المكياج والدوبلاج السينمائيين. هكذا فجأة.. نعثر على الشاعر العاشق، الذي يتمكن من صياغة ذاته، وفق ادواته ورغباته، أو نزواته، بمعنى ما.. هناك ذهاب حقيقي، أو محاولة ذهاب حقيقية إلى براءة، أو إلى عفوية لا تشوبها الافتعالات الكرنفالية، أو الملقبة بالسوريالية على صعيد بناء الجملة الشعرية. ففي المقطع المعنون بـ «أشياؤه»:

«في غابة تطبع قدماه مستنقعاتها
كان شكل الأشجار على اسمها
ثم ترك النبات المتسلق يكتبه
بينما ادار ظهره للمشهد
ماضغاً اشعاره
وتبغاً قديماً» (ص ٢٥).

نقف عند هذا المقطع على فهم حقيقي للذات الشاعرة، أو على ذات الشاعر المتخلصة من آثام الوعي، وتبعاته الثقيلة الوقع، انه يصف حالة بدقة متناهية كعاشق تمكن من تشكيل الحبيبة وسماتها، وفق ما يرغب به دون خوف، أو تنكر، أو مواربة علنية، أو مضمرة، فهو في الحب يتلاشى بما يحب. ويترك للأشياء الأخرى ان تشكله على مزاجها كالنبات. غير ان الشاعر في المقطع السابق، يسقط في الوعي و.. السينمائية والفجاجة، حين يقول: بينما أدار ظهره للمشهد. لا أعتقد بانه يعوزنا مزيد من عناء لنكتشف ما يجب ان نكتشفه بالفطرة. ومثل هذه الهنات القاتلة. أعزوها إلى عدم الخبرة الحياتية، إلى ضحالة التجربة الشعرية، أما في المقطع التالي المعنون بـ «أشياؤها»:

«العرائس التي ترسمها
قبلها تحترق على شمعدان هادىء
تطلق صرخات تحشو شروخ «الكوريدور»
وهي كآية «اوبرالية»..» (ص ٢٥).

نتبين عاشقاً، أو كائناً، أو شاعراً، لم يكتشف اناه جيداً. أو لم يكتشف ما الذي يبغيه من المرأة، التي عليها ان تكون عاشقة له. ففي «أشياؤه» نعثر على بنيان شعري متخلخل، وعلى جمل مفككة، ولا نعثر على روابط فنية، أو شعرية بين الشاعر وبين قصيدته، أو بين القصيدة.. وبيننا من جهة أخرى. وعلى هذا المنوال من اللامعنى، وعلى هذا المنوال، من محاولة الادهاش السوريالي، أو افتعال الادهاش. عبر جمل شعورية، لا شاعرية، وغير سوريالية.. تسير بقية قصائد المجموعة، أو القسم الثاني منها وهي على التوالي: امرأة تضحك/ بدلاً من فرك أصابعه/ صمود/ قمر هناك/ صديقان/ ترقص وحدها/ الحصاد/ في انتظار الموت/ ستعلمه شيئاً جديداً/ ما يحدث من وراء ظهرك. وهكذا.. وصولاً إلى القسم الثالث من المجموعة، التي لا يتجاوز عدد صفحاتها /٦٠/ صفحة بعد طي أكثر من /٢٠/ صفحة. بين مقدمات وعناوين، وصفحات بيضاء في أول المجموعة. اعتمدها الناشر.. كترف في الإخراج الفني. وانه لمن المستغرب حقاً ان تصل مجموعة يبلغ حجمها بعد طي الصفحات الفارغة، وبعد طي بعض الفراغ في الصفحات الأخرى إلى أقل من ثلاثين صفحة من القطع الوسط إلى التصفيات الأخيرة في مسابقة يفترض انها غير عادية.

في القسم الثالث من المجموعة المعنون بـ «قصائد» يتألق المتولي في بعض نثرياته، التي تعتمد السرعة، والحدة، والتوتر، كي تقود إلى معنى مضمر في ذات الشاعر، وفي لحظة ابداعية، يتمكن الشاعر من تعميم ما بداخله على الجميع، أو هكذا افترض، كما في قصيدة «ينتظر مكالمة هامة»:

«جيئة وذهاباً
في الشرفة المتربة لمنزل متصدع
عجوز تسير ضاحكة
بالتليفون المعطل منذ سنين
تحادث صديقاً قديماً
كانت قد علمت مؤخراً
نبأ وفاته» (ص ٤٨).

هنا.. حيث نكتشف بقايا قصة حب مقتولة. لا تدلنا القصيدة على احداثها، أو.. على احداثياتها. انما نحن، وحسب ما نعرفه عن واقعنا القمعي، نستطيع ان نخمن لماذا تموت قصص الحب في مجتمعاتنا بشكل مأساوي، دون ان نتمكن من تغيير شيء. دون ان نتمكن من التعبير عن أحاسيسنا وعواطفنا، إلا بعد اقترابنا من حتفنا. تحيلنا هذه القصيدة.. بل.. تدلنا على طفولة مقموعة في عالم الشرق، وتدلنا على مراهقة مسروقة بشكل ما. وتدلنا على شباب ورجولة منهوبين، ومقتولين بغباء لا يصدق. في قصاصة أخرى، تصادفنا قصيدة «انتباه»:

«كرسي من القش
يشرب الضوء
في ممر مقمر
يفضي إلى البحر
كرسي من القش
مثقوب كقبعتك
التي تخجل ان ترفعها احتراماً
يا حارس الشاطىء المهذب
طفولتك ملقاة هنا/ في الممر» (ص ٥٧).

هذه قصيدة مغايرة إلى حد ما.. لقصائد «حدث ذات مرة ان..» لانها تغرق في حالة، وصفية، سردية، للتعبير عن حالة بشرية، مرمية على الشاطىء. وفي هذا النمط من الشعر، الذي يحاول أن يروي، وان يوصل قصة كائن ما.. إلى المتلقي بهدوء، يجب على الشاعر ان يرتقي بالحدث الموصوف قصصياً، إلى مصاف الحدث الشعري، عبر توترات داخلية حادة، وعبر جمل تهرب من العادية، وتتنكر كلياً للمألوف الكلامي في الشعر. أي على القصيدة ان تنهمك كلياً بتشكيل ذاتها كبنيان لغوي فوقي، لا يعتمد على البساطة إلا ليبلغ ذروته الدرامية، وبهذا المعنى. على القصيدة ان تكون انتهازية بعض الشيء، وان لا تكون أمينة في رصد الحالة.. كحالة واقعية. فالشاعر ما لم يهرب من الواقع.. والواقعي، إلى إحالة الواقع.. والواقعي، إلى فانتازي، لن يكون شاعراً. إن من طبيعة الشاعر الشغب، ومن طبيعة القصيدة المشاكسة. وضرورة نقل متلقيها من منغصاته الآنية، إلى مشاغل أخرى، روحانية ربما.. أو كونية، أو غير ذلك. لكن.. ورغم كل شيء. تبقى تجربة الشاعر المصري الشاب «محمد متولي» تجربة جريئة على صعيد التجريب، وملفتة للانتباه. وعلينا ان نتعقبه خطوة.. خطوة. كي نكتشفه دائماً، وهو يبني كيانه الشعري، من غير خوف، أو ارتباك، أو تقليد. □



نصف حرب نصف سلام

امير الدراجي

حرب تلد أخرى
دراسة
سعد البزاز
الأهلية للنشر - بيروت ١٩٩٣

■ «إنك أيها الملك رأيت فاذا بتمثال عظيم كان هذا التمثال الكبير والكثير البهاء واقفاً أمامك وكان منظره هائلاً. وكان رأس التمثال من ذهب خالص وصدره وذراعاه من فضة وبطنه وفخذاه من نحاس وساقاه من حديد وقدماه بعضهما من حديد والبعض من خزف. وفيما أنت راءٍ اذا انقطع حجرٌ لا باليدين فضرب التمثال على قدمية اللتين من حديد وخزف وسحقهما. فانسحق الحديد والخزف والنحاس والفضة والذهب معاً وصارت كعفى البيدر في الصيف فذهبت بها الريح ولم يوجد لها مكان. أما الحجر الذي ضرب التمثال فصار جبلاً كبيراً وملأ والأرض كلها».

«نبوءة دانيال العهد القديم»

هل كانت نبوءة دانيال وهو يمثل أمام نبوخذنصر، هي الطبعة الخالدة لخطاب الحرب، أم إنها ذات تخصيص وطني مرتبط بوضع العراق؟ ربما الإثنان معاً، لأن العراق أمكنه أن يعمم وطنيته على أساس أن سبقه الميثولوجي سواء في مقدمات الحضارة أم «العهد القديم» مكنه من فرض ملامحه في معالم الذاكرة الكونية. فبعيداً عن اقتحام عالم «التوراة» من حيث النسخ المؤكد من عالم العراق القديم، لا سيما تلك البصمات السياسية التي وظفت الكثير من رموز القصص والاساطير لحلمها السياسي، فإن لعنة ذلك الحلم الذي جاء لنبوخذنصر (رمز أعتى قوة في العهد القديم) هي لعنة جماعية لا تقتصر على العراق وحسب بل وعلى كل نظريات القوة والحروب. فالأمم الحربية كالمغول والتتار، انهارت أمام أولى المعارك الثقافية، حيث «القدم الخزفية» التي تناصف الحديد قد تهزم في الحرب أو السلم، لأنها القدر الملازم للحديد. وكذلك نابليون صاحب استراتيجية الابادة الشاملة، التي لم تكن نظريات هاوس هوفر (استاذ هتلر) أو هستيريا نيتشه أوفر حظاً منها، لأنها عبارة عن اندفاعات عمياء نحو الحرب تتجلى «بنصفيّة» مفرطة، فتضمر وتنهار.. وتتألب على نفسها في أفضل الأحوال.

ولئن كان العراق مصدراً أصولياً «للنصفيّة» بما هي لعنة خالدة، تقوم مقام الردع الطبيعي لأي خروج على ضوابطها، وتكافل نقائضها، فإن الحيرة والقلق اللذين تركهما على الروح العراقية وجدا عزاءهما كل مرة، بقوة حسم تراجيدية لا تستند إلى مقولات العقل ولا الى حساباته الرقمية. وربما كانت الطموحات الأولى لنطح المستحيل قد تجسدت ببكائيات جلجامش الكونية، حيث المرارة لا تستطيع محوها بهجة البطولة والروح الفرسانية.. فتنتهي تلك الحيرة بواقعية فظة محزونة حيال انهيارها وتسليمها «الفاضل» بما تقدر بالوجود.

وهكذا تتواصل فصول كتاب سعد البزاز بلغة مؤثرة، تغترف من ملحمية مزمنة في التكوين العراقي، كل حساباتها، وتنقذ نفسها من الحشرة حين تكتشف جداراً من الأرقام والوثائق والحسابات، فتزوغ ببنائها التراجيدية المريرة لتلطم وجهي القدر والواقعية.

إذن فالكتاب عبارة عن «نشيد درامي» فيه من الشاعرية والوجه السياسي ما يجعله متلائماً إلى حد كبير مع الروح التي خاضت الحرب، ومع التاريخ الذي سجل، فواجع عديدة، تستبطنها قيم لا يمكن فهمها على أساس الواقعية المعتادة.. بل عبر ذلك الإصرار الخرافي على تحقيق «النموذج - السوبر» سيما وإنه ليس في موازاة التركيب الغربي للحضارة الأوروبية أو امتثالاً له عبر الاستشراق، بل هو قيمة متواضعة انتجتها فطرة مزمنة منذ سفر التكوين الأول.. فكانت تبني خصوصيتها على أساس من العدل الكوني الشامل دون أثرة محددة أسوة بنظريات العرق... بل انطوت على عرق انساني شمولي، فلم يجر أي تخصيص وطني في خطابها القديم. فكان العراق النهائي أو «التمامي» هو، بوعي المسؤولية الكونية وعدم الانزلاق في مسؤولية ضيقة انتجتها حسابات العصر ومصالحه المتشابكة، وبديهياته المتصنعة، مما جعل ساسة العراق منذ القطوع الاول عن الذات يقومون بمحاولات استشراف شخصية سرعان ما تصطدم بجدار الحرب أو الغزو وانتهاء بحجرها في لغة الواقع.

ولعل ذلك التاريخ التراجيدي للعراق لا يترك فرصة للتعرف على السلام دونما حذر أو خوف أو قلق بيئي أو قلق روحي. فكانت مآسي «الطوفان الخالد» والامراض والمجاعات والغزوات الطامعة بفردوسيه (المادي والمعنوي) قد سجلت ذاكرة جماعية استطاعت تاريخياً تكوين ارث للقلق تمثل في حالات السلم، بشغب ثقافي عملاق، وفي حالات الحروب بتلك الروح الاعتراضية. فليس صدفة ان يخترع العقل القديم للحضارة الآشورية أو الكلدانية تقنيات الحرب وانظمتها، كما هي حال بابل التي اخترعت استناداً إلى التراكم السومري الأكادي مملكة شفافة مفرطة الرفاه.

في السلم شغب ثقافي وفي الحرب روح اعتراضية

وهكذا نجد انه من الطبيعي ان تعم القدم الحديدية مملكة ما، أو تعم القدم الخزفية مملكة اخرى، فيما لا يحدث جمع هاتين المملكتين إلا بقدرة عقلية عملاقة تستطيع تطويع القدر وتركيب ملامح الجمع.. وهذا يمثل طموحاً مشروعاً لعصرنة العراق الذي حسم سجاله التاريخي وحواره الحضاري المؤجل سواء على جبهاته في الشرق والشمال والغرب، أم في الداخل. مما يجعل منه عراقاً غير حربي، وعراقاً غير ضعيف، لأن الاثنين مصادرة مقلقة للسلام الاقليمي.

ولكن المرارة التي يتوقعها العراقي دائماً والتي سجلت قلقاً فطرياً في وجدانه، قد تكون مصدراً لاسقاطات افتراضية، تستطيع عبرها قوى التطرف والافراط الوطني استنتاج الفرصة لاستخدام استعداداتها الحربية، فتحيي فيه الروح الملحمية ليمارس خرافاتها باصابعه ويلعق وهمها بلسانه، فيمسي مسكوناً بالشك والظن. وقد تجلى هذا الشعور في اعتقاد سعد البزاز الذي ينقل ترجمة صادقة لموقف القيادة بان العراق «وجد ان غناه، وقوته معاً يمكن ان يوفرا له دوراً كبيراً في اقليمه، فقد خسرت البلاد ١٠٢ مليار دولار كنفقات دفاع خلال الحرب مع





كتب

ايران وخسرت ١٠٦ مليار دولار عن تراجع واردات النفط، وكان بامكان العراق ان يلجأ إلى حساب التاجر حتى لا يخسر هذه الارقام، أو ان يعالج الازمة الاقتصادية بعقلية التاجر في السوق» (ص ٤٩٠).

ويضيف: «لكنه فضل ان يذهب الى المعالجات القيصرية الجذرية لايجاد حلول كلية، فهو لا يرى الانفاق الدفاعي كان خسارة بهذا الحساب، لأن القوة هي مصدر الحياة. والاستعداد القتالي هو ضمانة العيش، في منطقة شديدة التفجر، حامية التنافس والتنازع، وان جيشاً من مليون رجل أسهم في حماية الآخرين لا بد ان يحصل على حقه مما ترتب عن تضحيات بلاده التي فرطت بغناها من أجل ثبات غنى الآخرين، فالطرفان غنيان، لكن احدهما انشغل بحساب التاجر. وأما الثاني فدخل في استثمار خطر فيه قدر هائل من المغامرة، يمكن ان يخسر الكثير، ولكنه كان سيربح كل شيء» (ص٤٩٠).

لهذا المنطق جوانب متعددة. يهمنا منها تأكيد خطاب «القوة» التي هي «مصدر الحياة» ويهمنا منطق المغامرة أو انسان كامو المتمرد الذي إما ان «يربح كل شيء أو يخسر كل شيء». كذلك فان تكريس منطق الاستعداد القتالي في مناطق التفجر الدائم يؤكد مدى التخزين والتراكم الذي افترض «قدرية» الحرب والصراع عبر شعور باضطهاد تاريخي أمّن الخطوة السيكولوجية باتجاه تكوين سياسة خارجية ثورية واثقة كل الثقة من رفض قسمة التاريخ والتمرد عن أي احسان خارجي هدف الى ترميم ذاتها، حين استعارت استقلالها وحريتها من جيوش الاستشراق وثقافته. وقد تجلى ذلك الرفض بادق صوره حين تمكنت البلاد من الخروج من استعارتها بعد حرب دامت ثماني سنوات، استحضرت عبرها كل الموروث الذاتي.

ولعل الازدراء جاء بصوت عال، حين مرت طائرة الرئيس العراقي صدام حسين في مطار لندن «للتزود، في طريق العودة من هافانا الى بغداد، فاسدل الستار على نافذة الطائرة في مطار هيثرو، لعدم رغبته في ان ترى عيناه اي مكان من العاصمة البريطانية» (ص ٤٨٠ ـ ٤٨١). كما ان صدام حسين هو أول رئيس عراقي لم يزر بريطانيا طيلة حكمه كما يوجز الكاتب.

«مكابشة» غير متكافئة بين ساعد بشري وساعد الكتروني

اذن كان ثمة منطق خفي يتحكم بتكوين الحالة العراقية ويرسي معالم مواقفها، وهو منطق الروح الملحمية وانطوائها عن قياسات العصر وهمومه «واسدال الستائر» أمام معالمه، ذات القلوب الكهربائية، فكانت التراجيديا الانسانية التي واجهت فخاخ الحاسبات العملاقة، وكان الساعد البشري الذي حاول مكاسرة الساعد الكتروني في «مكابشة» غير متكافئة. في اعتقاد هو، حسب روح الكتاب وخطاب القيادة، أن الخسارة المادية هي أكبر نضر تسجله القيمة خصوصاً اذاتبنت المشروع القرباني، أو راحت الى عصرنة كربلائيتها في مواجهة حسينية غير متكافئة. وهذا ما تردده القيادة دائماً كمثل «لاستسلامها للتحدي» (ص ٣٤٧)، او اعترافها في مواقع عدة بان نظرية «حافة الهاوية» لفوستر دالاس (ص ٣٤٦) لم تمنع وقوع الحرب او احراز نصر لمجرد التلويح بها واستدراج العالم إليها.

من جهة اخرى تبدو الاحداث منذ استخدام نظرية «حافة الهاوية» مروراً بمبادرات وأفعال متعددة تتعلق بفنون الحرب او فنون السياسة. وكان ثمة انصاف قرارات كانت تطحن برحاها اي مكسب عراقي. مما جعل الكاتب يقوم بنقد متنوع في غير مكان. فالمؤسسة الثقافية لم تكن بمستوى الأداء، كما ان السياسة الخارجية كانت مهتمة بنزعة «الولع المبالغ فيه بالمعلوماتية» (ص ٤٧١)، مما جعل العراق يخوض حرباً «بمعلومات سياحية» (ص ١٣٩). كذلك لا يقلل من شأن العقل العراقي الظني والشكي الذي درج على «صناعة العدو» ص (١٥٣).

ومن الجوانب المثيرة للإهتمام، ان الكتاب ينبيء عن مستقبل جدير بالاستقرار والمعالجة، لما فيه من روح ترفض قاع الهاوية، فتمارس اقصى حالات الاستعلاء الحضاري المعنوي. وهذا ايذان بوجود قاعدة كونت معالمها حالة الاحساس بالظلم والشماتة السياسية التي تزكم رائحتها أنف القارىء. اذ ثمة خروج فاضح على السياج القديم للإيديولوجيا القومية، وهذا يتطابق مع زخم المرارة والقهر الداخلي اللذين استطاعا اخراج الكاتب من شرنقة مركّبة عاشت على مدى ربع قرن على الرومانسية القومية، فكانت واقعيتها الجديدة هي أيضاً مقطعاً رومنسياً لا يخلو من خطاب الظنون والشك والحذر والتهديد المبطن. ففي حالة من الانفلات الادبي والتيه المأساوي بلغة غير قوية على الحيلة، مكشوفة النوايا يقول الكاتب: «ان الخليجيين المترفين انفسهم لم يجدوا يوماً ان مصر هي مصدر حماية، بل وجدوا فيها مصدراً لتوريد العمالة التي تغطي الخدمات الثقيلة والصعبة. وجعلوها في لحظة تشوه النمو النفسي، مصدراً لانتاج الرفاهية والامتاع» (ص ٤٨٩). ويضيف في ايقاع مشاكس اكثر ميلودرامية واعتزازاً بالذات: «. . . تلك التي يختار جانبها الحربي الفروسي، ويعمم ذلك على بيئتها بما هي نتاج لعناصر فحولية جذابة. . . في حين كان العراق يمثل مصدر الخصب والقوة. فهو (نوستالجيا) الامس القوي الغني الذي يثير حنين الصحراء العطشى الى الحضن الحامي الذي يجسده الوادي الخصيب» (ص ٤٨٩).

ففي هذه الدمغة للصحراء، والمعنى الذكوري القوي لوادي الرافدين. نستدل (رغم النسبة الكبيرة من الحقائق البيئية) بانها تتساوق في ايقاع الحرب والتصادم الذي يخطف العراق لبعد واحد من تراثه وتاريخه الحضاري. اذ من المثير للجزع والخلط ان هذا الوادي هو شبيه بالجموح المغولي الكاسح. وتلك دعاية مضادة انتقدها الكاتب نفسه في عدة اماكن، خصوصاً ما يتعلق منها بالخطاب التعبوي الذي قدم لاميركا صورة وحشية عن العراق. وقد «استمر في الاعلام الاميركي تصريحات أدلى بها أحد المسؤولين العراقيين. . قال فيها. . اننا سنأكل الطيارين الاميركان حين يقعون بايدينا» (ص ١٦١).

لعل هذا وغيره مما يبدو استثهالاً، تنضّده طبيعة اعتراضية، شكلت عثرة ثقافية عالية، قد يسوده لبس دائم في الخطاب والعقيدة السياسية الحالية، وقد جسده منطق الشك والتحسب الدائمين خصوصاً وان ذلك قد تجلى باعلى الهرم، أي بشخص الرئيس وهو يخاطب فيلي برانت قائلاً: «ان من حق بغداد، في ضوء الفجيعة التي مرت بها عبر التاريخ، ان لا تطمئن الى ان من يتعامل معها يكون خالي الغرض» (ص ٥٧). وقد تعزز ذلك حسب رأي المؤلف ببروز نبرة عالية من قبل «كتاب عراقيين يروجون لنظرية (المؤامرة)» (ص ١٥٧). كل ذلك جعل اوركسترا متعددة المشارب تسقط على

القوة العميقة للروح الاعتراضية القلقة، بعداً حربياً، من العسير والحالة هذه عدم الالتفات الى موروث تاريخي قريب، أرست دعائمه عهود الانحطاط، فاستطاع احتواء المعنى الاعتراضي لمنطق المكابشة البدائية، مما جعل حصانته الحضارية والثقافية ضعيفة المناعة، سريعة الهبة، هو أمر لا ينطبق مع أصولية البعد العربي بوهجه العباسي الذهبي، ولا مع أصولية المنطق الوطني الذي لم يشكل في ذروة غضبه العسكري الأشوري ردة فعل على مظالم خارجية، بل جاء عبر مشروع مركزي تضخم بفعل عناصر طليعية دفعته للتوسع خارج الذات المحلية. فكانت حروبه وتداخلاته قد ايقظت أمماً بفعل عوامل الخوف، كالأمة الفارسية.

اذن ليست الأبعاد الحربية ردات فعل ثورية ضد فجيعة خارجية، بل كانت في اطار ردع حضاري يخطو نحو تكوين الاسرة الانسانية الاوسع. كذلك فان الاسلام العباسي بما فيه من عناصر حربية توسعية، لم يكن ردة فعل على اضطهاد او غزو خارجي يهدد امن الصحراء الحجازية التي تفجر منها الاسلام. بل كان ردعاً تكوّنت غاياته واهدافه في اطار حاسة الامن الكوني الاوسع. فيما تكونت معالم الروح العسكرية الحالية عبر ردات فعل تاريخية حققتها معالم انقلابات جيوسياسية غير متكافئة وغير عادلة، اسوة بشروط المركزية الحضارية لبلاد ما بين النهرين. مما جعل الاحساس بالضعف والتظلّم هو الاندفاع الهائل لتكوين نزعة ماحقة تتوسل الحرب وتنفرط من عقد الضحية لتحتل موقع الظالم، اي ان مرارتها لا تسمح للآخرين بتذوق العسل أو تجنب العلقم.. وكلا الحالتين، غير عادلتين في العلاقات الدولية والاقليمية. لذا هناك ضرورة لقراءة العراق المتواصل اللامركب، والذي اضيفت إليه استعارات سياسية زادت من همومه عبر التاريخ، فتركت حملها الثقيل وانكفأت تاركة اياه وحده يحمل سيزيف وصخرته معاً.. ويعيش نصف السلام ونصف الحرب معاً. □

ولادة قيصرية

عبد المجيد زراقط

عروس الخضر

رواية

الياس العطروني

دار الآدارب - بيروت ١٩٩٣

■ يعرفُ الانتاجُ الأدبيّ، في لبّنان، بروز الظّاهرة الشعريّة، ليس على مستوى الكمّ فحسب، وإنّما على مستوى النُوع أيضاً، وبخاصّة التجريبيّ منه. غير أنّ الفترة الأخيرة قدّمت إنتاجاً قصصيّاً ملفتاً، من حيثُ غزارته وتنوّع أشكاله واختلاف مستوياته. ومن الأمثلة على تلك الغزارة أنّ القاصّ الياس العطروني أصدر، في بدايات هذا العام، مجموعته القصصيّة «المنغولي»، وهي الثالثة بعد «بيروت: الحلم على فوهة استون» - ١٩٨٨ و«السبايا» - ١٩٩١، وها هو يصدر، في منتصف هذا العام رواية تحمل عنوان «عروس الخضر».

تثير هذه الظاهرة، في ذهن متتبِّعها، أسئلةً عديدة، لعلّ من أهمّها السؤال التالي: ما مدى نجاح القصّاصين اللبنانيّين في إنتاج أشكال قصصيّة تنهض بأداء مهام المرحلة التاريخيّة: جمالياً ورؤيوياً، فيكون البناء القصصي وليد شروط هذه المرحلة على مختلف المستويات؟ وإنّنا، إذ نقرأ عروس الخضر، نسعى إلى الإجابة عن هذا السؤال، محاولين تحديد طبيعة شكلها الرّوائيّ وخصائصه ودلالته ومدى نهوضه، مستقلاً، بأدائها، وذلك لاقتناعنا بأن مثل هذا الصنيع، إن تمّ بعيداً عن المجاملة، يسهم في التمهيد لسيرورة قصصيّة تواكب حركة القصّ العربيّ والعالميّ التي سبقتنا بمراحل.

يبدأ الياس العطروني روايته بفصل يتسرَّب فيه رجلٌ نعرف، في ما بعد، أن اسمه «دكر شمس» من تحت ركام منزل يتكوَّن من طابق واحد. أصابته قذيفة فتكوَّم، فراح الرَّجل يتسرَّب خفيفاً كالأبخرة، وكأنّه يحيا في «حالة انتقال طيفيَّة من حال إلى حال».

لولا التفاصيل الأخاذة لتحولت الرواية الى ركام

يحاولُ الرَّجلُ، بعد أن يكمل تسرّبه، الاتصال بالآخرين الذين يبحثون عنه، لكنّه يكتشف أنّه طيفٌ يَرى ولا يُرى...، فيخرج من المدينة، وهو يعيش إحساساً طاغياً بأنّه «كغمامةٍ تدفعها ريحٌ موجهة بقدر تسري إلى مكانٍ معلوم».

يصل إلى شاطئ البحر؛ حيث يلتقي «شيخ البحر»، وهو مخلوقٌ أبيض في كل شيء، ويقول له شيخ البحر: «قدرك أن تكون شاهد إحدى ولاداتي. سأهديك قلادتي. ستحتاج إليها. إن لمستهايدك دلّتك على الصّدق بضوءٍ أبيض لا يراه غيرك...

عندما يلامس معدن القلادة ماء البحر أحضر إليك». ويتحرَّك، في هذه الأثناء قطيعٍ من الكلاب الشاردة، ويراقب المشهد قطّ برّي.

يلتقي دكر الشمس، بعد أن يغادر شيخ البحر المكان شاباً نعرف، في ما بعد، أن اسمه يوسف، وأنه أحد مسؤولي الميليشيات، ولا يلبث أن يصير المسؤول الأمني. يبدو هذا الشاب ودوداً، ويعلن أنّه يحضر إلى البحر كلّما ازداد حنينُه إلى كوخ أبيه الذي هُجر بعد أن ذهب الأب ذات ليل، إلى البحر ولم يعد.

يتآلف دكر شمس ويوسف بعد أن يزورا الكوخ، ويقرِّر الأوَّل أن يبقى فيه فيرحِّب الثاني به. ولا يلبث الفدائيّ الفلسطينيّ المجمَّد الحاج كامل والمفوَّض في الأمن العام اللبنانيّ، وهما صديقا أبي يوسف، أن ينضمّا إلى دكر شمس ويوسف في الكوخ؛ حيث تدور أحاديث عن الحرب اللبنانيّة القائمة. وتؤدّي هذه الأحاديث إلى سرد حكايات معظمها مختار من وقائع الحرب اللبنانيّة، فنقرأ حكايات عديدة. يتصل بعضها بسياق الفصل الأوّل، ومنها حكاية المسيحي ميشال وابنة أخيه جانين، والجاسوس عبد المعطي المختفي في ثياب مبصرٍ شديد التأثير والفعاليَّة، ورجلي الميليشيا: السفّاح الذي





كتب

يرقص بدلاً من أن يحارب وكوجاك الذي تدفعه وقائع الحرب إلى رفضها والهرب من الشرقيّة إلى الغربيّة فكندا، حيث يشاركه عارف، (وهو ما يرمز إلى الدولة)من دون أن يثنيه مقتل أخيه صدفة، قبل سفره بأيام، عن ذلك. وقد كان ممكناً أن يُوظّف مقتل الأخ في دفع عارف إلى اتخاذ قرار الرّحيل، لا أن يأتي القتل بعد اتخاذ القرار؛ إذ ليس من وظيفةٍ خاصّة له، وخصوصاً أنه تلا إسهام عارف في تحرير أبي يوسف من أسر ميليشيا الكتائب، وكانت البحريّة الاسرائيلية قد خطفته وسلمتهم إياه؛ فعذبوه بوحشيّة.

وتنشأ علاقة حبٍّ قَدَرِيّة بين جانين ودكر شمس، ويقتل شبيح الميليشيا: أبو الغضب يوسف النقيّ، وتنتهي مصائر الشخصيات إلى حالات يلخّصها المؤلّف كما يلي: «الحاج كامل يذوي ميتاً، الآن، بعد أن ذوى حيّاً. عارف حمل جسده (...) إلى العالم البعيد. كوجاك (...) ميشال يحاول التعلّق بأنابيب الحياة في وقت ميت (...) ويوسف مات لأنه رفض الحرب الوقائيّة والمائلة، وقطرات الزّيت الإضافيّة فوق اللّهب. لُفظ كجسم غريب صحيح زُرع في جسد مهترىء» (ص ٢٨٧).

ويبدو أنّ الرّواية انتهت هنا، لكنّ تطوّراً مفاجئاً يحدث، يتحرّك دكر شمس الذي كان مراقباً هادئاً، فيسأل: «هل يجب أن تستمرّ الأمور بهذا المسرى الأعوج؟ ماذا عن عشرات اليوسفين؟ ماذا يمنع من محاولة التصحيح؟ أن نكون منفذين لحكم عادل... لماذا لا نقتل أبا الغضب» (ص ٢٨٨). ويبادر إلى بتر المهترىء في الجسم، فيقتل هو وجانين أبا الغضب، ويخرجان من المدينة إلى البحر خائفين.

يختلف الخروج هذه المرّة عنه في المرّة الأولى، فهو ليس إدارة للظهر، وإنما تلا وعي ما حدث ويحدث. وكأن فترة الكوخ كونت هذا الوعي ويبدو أن الرّواية انتهت.. لكنّ المؤلّف يعيدنا إلى ما قدّمه في الفصل الأول من عوامل، فيستخدم دكر شمس، الخائف هو وجانين من سطوة الميليشيات، قلادة شيخ البحر، فيوافيه هذا، ويقدّم له حلاً يتمثل بتغيير الوجه، ثم يلامس وجهه ووجه جانين، فتحسّ هذه الأخيرة بولادتها من جديد، ويشاهد هو أمّه تبتسم. فيحك جبهته بيده ويلتصقان. ويمدّ يده الأخرى إلى جيبه، ويخرجها، فإذا به يجد «مفتاح منزل عارف ومفتاح منزل في صفد وصورة يوسف... ودخلا المدينة من جديد، وقطيع من الكلاب الشاردة تهرول بجديّة مضحكة باتجاه الشاطىء، والهرّ الرماديّ يراقب من بعيد» (ص ٣٠٠). ويكون هذا المشهد الغنيّ برموزه خاتمة الرّواية.

يتيح العرضُ السابق لنا القول: إنّ هيكل الرّواية العامّ يتمثّل في ثلاثة خطوط:

الأوّل: تسرُّب دكر شمس، خروجه إلى قدره المعلوم، والتقاؤه بشيخ البحر ويوسف ومكوثه في الكوخ، حيث تبدأ الأحاديث والحكايات. يتحرّك هذا الخطّ في الحاضر ليقدّم ما يحدث، وتنمّي تحرّكه عمليّة قصّ تجيد توظيف مختلف عناصر القصّ، وتقدّم عوامل تشكل البناء الرّوائي، من مادّة قصصيّة غير واقعيّة تؤدّي بتفاصيل وقائعيّة وتختلط بمادة واقعيّة. ومن شخصيات رمزيّة وأداة ذات تأثير سحري، ورسم حيّز يراد منه الايحاء بدلالة، مثل تحرك قطيع الكلاب الشاردة ومراقبة الهرّ البرّي، ومكان تؤدّى فيه الحكايات، وهي المادّة الغالبة على ما تقدّمه الفصول ٢ ـ ١٨.

الثاني: انضمام الحاج كامل وعارف إلى قاطني الكوخ وعودة أبي يوسف في ما بعد، وعرض نماذج من وقائع الحرب اللبنانية ذات دلالة صارخة على طبيعتها وأهداف مشعليها. يتحرّك هذا الخط من الحاضر إلى الماضي، في الغالب، ليقدّم ما حدث، وليخبرنا بالمخبر/الجاهز في الذاكرة إلى حين استدعائه، فيبدو هذا الخطّ وكأنّه يبطىء ـ أو يرجىء ـ تحرّك الخطّ الأول ليلقي مزيداً من الأضواء الكاشفة المتأتية من اختيار الشخصيّات أحداثاً تستشهد بها على ما تذهب إليه. ويبرز، هنا، تعدّد الرّواة إلى درجة تؤدّي في بعض الأحيان إلى اختلاط؛ الأمر الذي يدفع إلى الملاحظة بأنّ تغيير ترتيب الحكايات، وحذف بعضها لا يؤثر على التشكلّ وتماسكه، فمسوّغ تقديم الحكاية الايضاح والبرهنة في الغالب، ومن الأمثلة على ذلك: «هل أحكي لك حكاية تتعلّق بذلك» (ص ٢٤). «دعني أحكِ لك حكاية. الحكاية توضح. ستدرك بعض ما يجري لي وفي البلد» (ص ١٣٤). «ما قصّة الفول بين الجثث؟ إحك لي. الليل في أوّله» (ص ١٣٩). «لا أدري لماذا أستلذّ بالسّرد الآن... سأحكي لك حكاية ماري» (ص ١٤٠). «هذه واحدة. اسمع الثانية. اشتقت إليك. قلّة كلامي قد تسبّب لي البكم» (ص ١٧٧). «مثلاً، في يوم من الأيام، جمعوا حوالى العشرين مناء (ص

رفع الاشتراك في «الناقد» ٧٥ جنيهاً بدلاً من ٥٠

■ حرصت «الناقد» منذ صدورها، على عدم رفع بدل الاشتراك السنوي الذي لم يتغير طوال خمس سنوات، وقد جاء الارتفاع المفاجىء في مضاعفة أجور البريد ليفرض إعادة النظر في قيمة الاشتراك. وبذلك يصبح الاشتراك في «الناقد» إبتداء من هذا الشهر تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٣، ٧٥ جنيهاً استرلينياً للمشتركين الجدد. ولن يتحمل المشتركون الحاليون أعباء التسعيرة الجديدة إلا عند موعد تجديد اشتراكهم.

كما أن «الناقد» قررت إلغاء التدبير السابق والتشجيعي في دمج قيمة الاشتراك لسنتين أو ثلاث سنوات للأسباب ذاتها □



٢٢١). وغالباً ما تُسبق هذه الحكايات بأحاديث تحلّل وتنظّر، ويليها تعقيب، وتكاد عمليّة القصّ التي تقدّمها تقتصر، من بين عناصرها العديدة، على سرد سريع يشبه تقديم ملخّص الخبر. ومن الأمثلة على ذلك خبر استشهاد غسان كنفاني وعمليّة فردان، فلو عدنا إلى صحف تلك الفترة للمسنا صحّة ما نذهب إليه.

يختلف نسيج هذا القسم، في جانبه الحكائي، عن نسيج القسم الأول اختلاف القصّ الفني عن الحديث الذي يمهّد للخبر ويقدّمه، من ثم، ملخّصاً، ويلحقه بتعقيب، غير أنّنا نجد في ثنايا هذا القسم الكبير (١٧ فصلاً من ١٩) تحرّكاً ينمي سياق القسم الأوّل، فتنشأ علاقة حبّ قدَريّة بين دكر شمس وجانين، ويقتل أبو الغضب يوسف؛ الأمران اللذان يدفعان دكر شمس إلى الفعل، فيلتقي بذلك الخطّان، وتعود الرّواية إلى سياق الخط الأول لتوصله إلى نهاية.

الثالث: التقاء يوسف وجانين بشيخ البحر؛ حيث تتمّ ولادة جديدة توكل إليها مهام توحي بها رموز مثل مفتاح بيت عارف في بيروت = عودة الدّولة، ومفتاح بيت الحاج كامل في صفد = تحرير فلسطين هرولة الكلاب الشاردة = طرد صانعي الجسد المهترىء، في حضور مراقبة الهرّ البرّي. والملاحظ أن المؤلف يستخدم، هنا، عملية القص التي استخدمها في الفصل الأول.

إنّ تأمّل هذا الهيكل، في ضوء السؤال الذي بدأنا به حديثنا، يطرح السّؤال التّالي: هل أقام المؤلف بنيةً قصصيّة بكون الفصلُ الأوّل فيها مسوّغ الأحاديث/الحكايات وإطارها؛ وذلك ليقدّم نماذج مختارة من وقائع الحرب اللبنانيّة، فيكشف طبيعة هذه الحرب وأهدافها، وينتهي، في الفصل الأخير، إلى ما يحقق الولادة الجديدة.

تجد الإجابة عن هذا السُّؤال مؤيّدات لها في هيكل الرّواية العام وسياقها. وفي نشوء بعض العلاقات بين شخصيّاتها، مثل علاقة الحبّ بين دكر شمس وجانين، فقد تكونت هذه العلاقة بإرادة الكاتب، ولم تتكوّن بفعل نموّ العوامل الدّاخلية، وهذه قدَريّة تواصل تأثيرها في تشكيل البناء الرّوائي، فيخرج دكر شمس من المدينة ليلتقي شيخ البحر الذي يملك قدرات سحريّة، وتحلّ إشكاليّة الحرب اللبنانيّة بلمسة سحريّة: «مسحة رسول»، كما يقال في الحكايات الشعبيّة.

إن بقينا في حدود مؤيّدات هذه الإجابة نجد، في «عروس الخضر»، نمطاً من القصّ/التجميع، أو التنضيد، الذي يشبه شطيرةً تتضمّن بين شطريها مادّة قصصيّة تكبر وتصغر وتنسّق وفق ما يراه القاص مناسباً؛ وهو ما يعود بنا إلى أحاديث السّمر التي تستخدم مختارات من الوقائع لتوضيح ما تذهب إليه، أو إلى الحكايات الشعبيّة المركبة التي تستخدم حكايةً عامّةً إطاراً لعددٍ من الحكايات الأخرى، وأبرز أمثلة هذه الحكايات وأرقاها وأشهرها ألف ليلة وليلة. ويكون نظام العلاقات الذي يشكّل العناصر نوعاً من التنضيد الرامي إلى تقديم صورة عن العالم الذي تؤخذ من وقائعه الحكايات المنضّدة، وهو، في «عروس الخضر» الحرب اللبنانيّة.

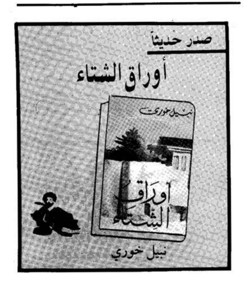
لكنّ مزيداً من التأمّل في بناء الرّواية، وخصوصاً إن ابتعدنا عن اعتبار حكايات القسم الثالث محور البناء، ولاحظنا الفصلين: الأوّل والأخير، إضافة إلى بعض أحداث القسم الثالث المنمّية لسياقها، يتيح لنا القول أن الرواية تقدّم بنية قصصيّة، تقرب من شكل القصّة القصيرة، النامي إلى اكتمال لا يؤثر عليه حذف الحكايات غير المتعلّقة بسياقه. وهذا يثير إشكاليّة تتمثل في السؤال التالي: هل يكفي أن نَنضد حكايات ترجيء، أو تبطيء، سياقاً ما لنكتب رواية؟

الحقيقة أن قراءة «عروس الخضر» يتردد في الإجابة عن الأسئلة التي يثيرها بناؤها، وذلك لأنّ القاصّ يجعل الأمر ملتبساً، فالانتباه إلى مجموعة من القرائن يشير إلى أنّه ـ وهو يفيد من التجميع، أو التنضيد، الحكائيين في إطار قصصي يقرب من شكل القصّة القصيرة ـ يتحكم في نمو السّياق يرجئه حيناً ويطوّره حيناً آخر موظّفاً ما ينضّده وعناصر أخرى، ليصل إلى تشكيل ما ينطق بدلالة كليّة. ومن الطبيعي أن نحاول بيان ما نذهب إليه ونثبته، ونقرّر ما إذا كان القاص قد نجح في ذلك أم لا.

يبدو واضحاً أنّ الكاتب يبدأ روايته بحدثٍ غير واقعيّ/غرائبيّ ينبت في حيّز واقعيّ. فدكر شمس الطالع من تحت الركام: «يتسرّب كأنه يحيا»، ليس شخصاً واقعياً معيّناً، وإنما طيفٌ يرمز إلى الشعب اللبناني. والإشارة إلى ذلك واضحة، فالقاص نفسه يقول: أنّ الاسم يجمع طوائف لبنان جميعها، د: دروز، ك: كاثوليك، ر: روم، ش: شيعة، م: موارنة، س: سنّة. وهو ينهض من تحت الركام، ويغادر المدينة، ليلتقي شيخ البحر الذي يملك قدرات سحريّة يعطيه أداتها. وشيخ البحر شخصيّة رمزيّة، أيضاً، فإن استفدنا من دلالة اسم الرواية: «عروس الخضر»، نعرف أنه الخضر ذو الصّلة المعروفة ببيروت ذات الموقع البحري والجغرافي المميّز. فكأنه يمثل روح الحياة النابضة في هذه المدينة العريقة في التاريخ والحضارة، والتي سرعان ما تبعث الحياة فيها من جديد كلما مرّت بمحنة، ويكفي لذلك وعي شعبها وتحرّكه للفعل، وهذا ما حدث لـ«دكر شمس»/الرمز. وهذا ما يشير إليه قول شيخ البحر لدكر شمس، وهو يعطيه القلادة: «قدرك أن تكون شاهد إحدى ولاداتي».

إنّ لقاء الشعب اللبناني بهذه الرّوح الولّادة يعطيه الحياة الفاعلة من جديد. ولعلّ هذا ما يجعلنا نفهم سر صيرورة دكر شمس شخصاً فاعلاً، ويكون لقاؤه بيوسف لقاءً بنسخة ثانية منه، ومن الأمثلة التي تشير إلى ذلك ما تقوله جانين لدكر شمس: «... وحين دخل يوسف دخلتَ أنت معه. أنا لم أشاهده من قبل، ولكني رأيتك في صوته وعينيه، الخ...» فيهمس هو: «لأننا واحد» (ص ١٩٩). فكل منها يريده أسود، وهو يتمسّك ببياضه. ويجيب دكر شمس أبا الغضب، وهو يهم بقتله:

ـ «أنا يوسف. أجاب. أنا يوسف نسخة ثانية» (ص ٢٩٢). ويتأكّد صدق يوسف



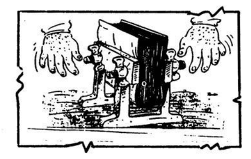




عندما تضيء القلادة ضوءاً أبيض. وهكذا يكون الاثنان شخصاً واحداً يرمز إلى الشعب اللبناني، وإن يكن أحدهما منخرطاً في الحرب فإن الثاني يراقبُ بصمت، إلى أن يأتي وقت تحركه، وهو الوقت الذي يُقتل فيه الأوّل، وكأن مقتله يعني انسداد أفق هذه الحرب، فيكون الخلاص من رموزها هو الحلّ، وهكذا يستلّ الثاني المسدّس الذي كان قد أخذه من الأول ويبادر إلى الفعل تؤازره في ذلك جانين، وهي الفتاة التي تخلّصت من تأثير أمّها الأجنبيّة... وأحبّت دكر شمس وسارا معاً في طريق اختاراها. وهي الطريق التي يباركها شيخ البحر/الخضر فتكون ولادة جديدة للمدينة/العروس التي يدخلها فتياها في الوقت نفسه الذي يهرول فيه قطيع الكلاب الشاردة بحدّية مضحكة.

وإنّنا، إذ نقرّر مثل هذه النتيجة، نتوقف إزاء دلالة تلك الحكايات المستحوذة على الحيّز الأكبر من الرّواية، والكاشفة طبيعة الحرب اللبنانية ففي تقديرنا أنها تسوّغ الفعل الذي قام به دكر شمس وتجعل حدوثه ضروريّاً.

والملاحظ أن تلك العناصر التي استندنا إليها في الوصول إلى ما ذهبنا إليه (تفاصيل غير واقعيّة، شخصيات رمزيّة، أداة سحريّة، قطيع الكلاب الشاردة، الهرّ البرّي، المفتاحان) عناصر خارجية يتحكم الكاتب بإنشائها وتركيبها لتؤدّي رؤيته، ولا تنبت في سياق تحرك العمل الرّوائي بفعل عوامله الدّاخليّة، ولعلّ هذا ما جعل «عروس الخضر» عملاً قصصياً ملتبس الشكل. ويثير العديد من الأسئلة. □



السهل الممتنع

فاضل الربيعي

البيت الفلسطيني

دراسة

حسن الباش

دار المبتدأ - بيروت ١٩٩٣

■ تزدهر الثقافة الشعبية، بازدهار الدور التنويري للمثقف. قد تبدو هذه البدهية صمّاء هذه الأيام، بل وقابلة للنفي بسهولة، أو حتى للمعاكسة، عبر البرهنة على أن مثل هذه العلاقة الحميمة، الافتراضية، لم تتحقق جزئياً أو تتعيّن كذلك، في أرض الواقع العربي، إلاّ في لحظات عابرة من التاريخ، وبالتالي فهي ليست بدهية نهائية. ومع ذلك، فإن تجربة مجتمعات أخرى، برهنت من قبل على مثل هذه الصلة: فامكانية ازدهار الثقافة الشعبية، هي امكانية ازدهار الدور التنويري للمثقف، بامتياز. على الطرف الآخر من هذه البدهية، كما تقدمها تجربة مجتمعاتنا العربية منذ حرب ١٩٦٧ وحتى الآن، وهي تجربة تاريخية ضخمة، ثمة شيوع لنمط من الثقافة الشعبوية العامية، مناوىء بصورة حاسمة ومناهض على طول الخط، لكل ما يمت للتنوير بصلة، سواء صدر عن النخب الثقافية والسياسية أو عن قوى مجتمعية، الأمر الذي ينسف الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه مثل هذه البدهية واقعياً لا نظرياً. وما يفاقم من ذلك، ان هذا النمط الشائع من الثقافة الشعبوية، المُرسلة إلى القسم الأعظم من سكان بلداننا (أنصاف المتعلمين، والمتدينين) يؤسسه مثقفون وضعوا ثقافاتهم ومعارفهم في خدمة قوى مجتمعية، طامحة لفرض ثقافتها ووعيها على المجتمع. هؤلاء المثقفون، العاميّون في الغالب، يخرجون الثقافة من حيزها المعرفي، ويحولونها إلى خطاب غوغائي، وهم يجدون في النشر الشعبي وسيلة مثالية، تمكنهم من الوصول إلى جمهرة واسعة من القراء البسطاء. بالمعنى الآنف يصعب تصوّر امكانية واقعية لتحقق مثل هذه المعادلة الافتراضية، إلاّ في ظروف انقلابية جذرية، تنفي الأسس والبنى التي تقوم عليها معادلات اجتماعية وسياسية وفكرية واقتصادية كبرى، داخل كل مجتمع من مجتمعاتنا. دون ذلك يبدو تخيّل هذا الازدهار في الثقافة الشعبية (حيث يزدهر الدور التنويري للمثقف بالضرورة) أمراً لا معنى له.

لقد شهدت سنوات الستينات من هذا القرن، صعوداً ملحوظاً لحركة النشر الشعبي، تناغماً مع خصائص وسمات هذه المرحلة، التي أفصحت سياسياً عن وعود شعبية كبيرة بعدالة واستقلال ممكنين، ربما مثلتهما على أكمل وجه حقبة عبد الناصر، وإجمالاً، صعود حركة القومية العربية. أكثر من ذلك أن الخطاب القومي المزدهر آنئذ، وجد منفذاً فعالاً عبر النشر الشعبي، نهضت به دور نشر ربما لا تقف خلفها جهات حزبية أو أنظمة سياسية. ويبدو أن العديد من الأحزاب العربية، فطنت لجدوى هذا الأسلوب، فراحت لاعتبارات مالية وعقائدية، تنشر هي الأخرى، كراسات صغيرة، أنيقة بعض الشيء، زهيدة الثمن، وغنية المضمون، ساهم في انجازها مفكرون وسياسيون بارزون. وفي أعقاب حرب ١٩٦٧، كانت هذه الكراسات تفعل فعلها في الجو السياسي والثقافي المشحون بالعاطفة. قبل ذلك بقليل وبعدها أيضاً. كانت سلسلة (اقرأ) المصرية، وطبعات دار الهلال، الشعبية، لأمهات الكتب والروايات والسير الشعبية، تلقى رواجاً هائلاً خارج أسوار مصر. وفي موازاتها كانت كتيبات سلامة موسى تشق طريقها بسهولة إلى وعي أجيال جديدة من الشباب العربي، عابرة الحدود والحواجز بلغة بسيطة وجرأة محسودة.

ربما كانت هذه الفكرة العمومية، هي خلاصة وعي دار المبتدأ، حين غامرت ببعث الحياة في هذا الأسلوب، وغامرت كذلك باصدارها سلسلة من الكراسات عن

شخصيات واعلام فلسطينيين أساساً. كيف تبدو هذه المغامرة الآن؟ لعل الاجابة عن هذا السؤال كامنة بطبيعة الحال، في الرهان على استمرار صدور الكراسات والكتيبات قبل أي شيء آخر. سيتحقق هذا الأمر حتى الآن جزئياً، مع صدور المجموعة الثانية (١٥ ليرة سورية لكل كراسة أي ما يعادل أقل من ربع دولار أميركي) والتي ساهمت فيها أقلام هامة نذكر منها على سبيل المثال د. فيصل دراج، عبد القادر ياسين.. الخ.

إن كتّيب «البيت الفلسطيني» لحسن الباش يقع في هذا الإطار، وفي قلب الفكرة الآنفة، فهو يرسم لقارئه صورة عامة عن البيت الفلسطيني، ولكنها هذه المرة، صورة انتروبولوجية، وليست سياسّوية، حيث يعود المؤلف إلى استخدام الكنعانيين للحجارة في صناعة البيت، ويلاحظ أن الكنعانيين ادركوا منذ وقت مبكر، ان استخدام الحجر في البناء هو تطوير منظم لنوع بسيط من الهندسة، قائم أساساً على فكرة تحسين الاستخدام، بحيث تُنسّق زوايا الحجارة، ويُصقل شكلها الخارجي بما يلائم طموحاً جمالياً ونشداناً قوياً لمنفعة تامة. في الساحل الفلسطيني جرى استخدام الحجارة المتنوعة المنشأ، بينما استخدمت الحجارة الحوارية، فقط في المناطق التي توجد فيها التلال والجبال.

يصف المؤلف وصفاً عاماً أشكال البناء وطرقه، ثم يدّقق في بعض التفاصيل المتعلقة بالأبواب بدءاً من العتبة التي غالباً ما تكون من الحجر القوي الذي يطلق عليه الرّيد. واستناداً إلى أسطورة كنعانية قديمة ورد ذكرها كثيراً في ألواح أوغاريت، يرى المؤلف أن عدم حب الكنعاني للنوافذ قد يكون عائداً إلى معتقد أسطوري مفاده: أن خلافاً حدث بين الاله بعل الكنعاني، والاله الصانع (كوثار) حول نافذة في معبد بعل، وقد رفض بعل فتح النافذة معللاً ذلك بأن أعداءه من أتباع الاله «يم نهار» سيتلصصون على أبنائه. لا بد هنا من ابداء تحفظ شديد حيال هذا التفسير وذلك بسبب كون الأسطورة لا تتصل أصلاً بسكان فلسطين القدامى، بقدر اتصالها بسكان الساحل السوري، وقد أورد المرحوم سعيد فريحة في كتابه عن ألواح أوغاريت، ترجمة شديدة الحذر لهذه الأسطورة، ورأى أنها تتعلق بطقس ديني، أكثر من تعلقها بنمط حياة مجتمع بعينه. ولاحظ أن مضمونها يجعل منها نصاً أدبياً بامتياز. والحال هذه، فإن استنباط فكرة عزوف الكنعانيين عن بناء النوافذ، من هذه الأسطورة بالذات، ربما لا يكون صحيحاً، ويجوز الافتراض أن عدم بناء النوافذ ربما ارتبط بعوامل مناخية وبيئية اجتماعية. وهذا ما سيلاحظه المؤلف بدقة عند حديثه عن اسرار اختيار اتجاهات الأبواب، فقد اعتمد الكنعانيون، بالفعل، على بعض الطقوس والعبادات والأساطير في تحديد الاتجاهات، فمثلاً، الباب الكبير يُختار له الاتجاه الغربي وذلك اعتقاداً من الكنعانيين أن هذا الاتجاه جالب للرزق، وباعتبار أن الاله الأكبر (ايل) يسكن في غرب السموات وعند مغيب الشمس. ويرى المؤلف أن ثمة (معرفة صحية) تقف وراء هذا المعتقد، فالاتجاهات الجنوبية والغربية أكثر تعرضاً للشمس من سواها.

ولكن المؤلف لا يقتصر سيره على هذا الاتجاه، بل يعود إلى مغامرة التأويل المحفوفة غالباً بمخاطر الاسقاط التاريخي، وهو ما ستلاحظه في تفسير السبب الكامن ورا تلاصق وتجاور البيوت، يقول المؤلف: «وتتلاحق البيوت حتى تصبح الحارات ضيقة لا تتسع لمرور أكثر من دابة. ويبدو ان ذلك عائد إلى شعور الفلسطيني بالتهديد المستمر من الخارج، ولذلك فإن الحارات الضيقة تساعد على مقاومة المعتدي» (ص ٩).

واقع الأمر، ان ظاهرة تلاصق البيوت على هذا النحو، لا تزال ظاهرة مشهورة في أسلوب البناء الشرقي اجمالاً، واذا صح هذا التفسير على البيت الفلسطيني، فلا بد انه يصح على ظاهرة البناء في الشرق القديم كله، فضلاً عن ذلك، فإن هذا الأسلوب لا يزال مستمراً في معظم المدن العربية، وهو يرتبط بجملة معطيات ربما لا تكون الحرب الا جزءاً بسيطاً منها. من بين هذه المعطيات، نمط التعايش الاجتماعي، الأسري، الذي يفرض تجاوراً وتلاصقاً مستمرين في البناء، وميول السكان الطبيعية إلى التجاور والتي تجد منفذها الحقيقي في إحداث نوع من التكتيل المعماري، الذي لا يوفر الأمن الاجتماعي وحسب، بل ويساعد على تمتين الروابط والصلات الاجتماعية. ومن المؤكد أن سكان المجتمعات في الشرق القديم، كانوا أكثر ميلاً للعيش بصورة جماعية. ولا تزال مثل هذه الروابط قائمة اليوم في معظم المجتمعات الريفية، حيث يتعامل الساكن مع بقية المنازل، بوصفها جزءاً منه، وهو لا يجد نفسه غريباً عندما يخرج من منزله ليدخل في آخر، بل ان أساليب البناء التعاوني، الجماعي، الذي اتبع، ولا يزال، في الشرق، يعطي لكل ساكن حقاً طبيعياً في ابقاء تعامله مع سائر البيوت باعتبارها بيوتاً تخصه هو أيضاً ما دام شارك في بنائها. أكثر من ذلك، فان وحدة مكان العمل (الأرض مثلاً) تفرض بالضرورة توحداً مماثلاً في نمط السكن. والتجاور في العمل، سيفرض بالضرورة كذلك، تجاوراً هندسياً يجد صداه في تلاصق البيوت. ولا شك، ان تصوير الفلسطيني وكأنه يعيش تحت تهديد الآخر، منذ الكنعانيين، ربما لا يكون دقيقاً وذلك لأن الكنعانيين لم يكونوا مستوطنين، بل كانوا السكان الأصليين، وبالتالي فان وصف المؤلف يملي علينا اعتبارهم سكان غيتو. وهذا غير صحيح بالمطلق.

الخطاب القومي وجد ترجمته في المنشورات الشعبية

في عرضه الشيِّق لفرش البيت، يقدم المؤلف وصفاً ناجحاً وان كان ملخصاً للعادات والتقاليد. ويلاحظ ان الكنعانيين برعوا في تصوير نمط من الصناعة، اهتم بغرف الطعام والمناضد التي تعدد استعمالها، فهي للجلوس وللنوم كذلك، ولكن المؤلف أهمل جانباً هاماً في هذا السياق، يتعلق بالكيفية التي طوّر فيها الكنعانيون استخدام خشب الأشجار في صناعة أثاث البيوت القديمة. وهناك لائحة شهيرة عن أشجار الفواكه في فلسطين سبق لعدد من الباحثين نشرها في أكثر من مناسبة. وهي تعطي فكرة مهمة لا عن طعام الكنعانيين وغنى موائدهم فقط، وانما كذلك عن تنوع مصادر صناعة اثاث المنازل. وكان يمكن للمؤلف بالعودة إلى هذه القائمة، أن يقدم وصفاً مكثفاً لصلة البيت الفلسطيني بالاشجار، وأنواعها.

وعلى العموم، يقدم كتيب حسن الباش، صورة قلمية لا تخلو من الطرافة والمعلومات الجيدة عن البيت الفلسطيني منذ القدم، وهو يصب في الاتجاه نفسي الذي سعت إليه (دار المبتدأ): تقديم ثقافة شعبية، بعيدة عن الرطانات!□





باسم المرعبي

ايقاظ النقد

الأدب العربي والتحديث الفكري

دراسة

شمعون بلاص

منشورات الجمل - المانيا ١٩٩٣

■ يبحث شمعون بلاص من خلال كتابه هذا، في نتاج ثلاثة أدباء، شكّلت أعمالهم علامات مميزة في مسيرة الأدب العربي المعاصر، على حد تعبيره. والأعمال، موضوع البحث، هي روايات فرح انطون، ومسرحية «السد» لمحمود المسعدي، ورواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ، إضافة إلى دراسة حول «منصور فهمي»، الشخصية المثيرة والتي سنتعرف عليها لاحقاً.

يستهل بلاص كتابه بـ «فرح انطون» (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢)، اللبناني، النازح إلى مصر والمساهم في صحافتها، حيث عمل أولاً في صحيفة الأهرام، ومن ثم أصبح محرراً لملحقها الأسبوعي «صدى الأهرام». وفي العام ١٨٩٩ تفرّغ لاصدار مجلته «الجامعة» التي استمرت، سبع سنوات، بين مصر وأميركا، بعد ان هاجر إلى هذه الأخيرة عام ١٩٠٧ «وخلال إقامته في أميركا تعرف على فلسفة نيتشه وأصبح من أكثر الدعاة إليها، كما انه ترجم فصولاً من كتاب (هكذا تكلم زرادشت)» (ص ١٣).

وعلى الرغم من وجود كتابات أخرى عديدة لفرح انطون، الا ان بلاص يقصر دراسته على أعماله الروائية فقط، اذ انه يميل إلى تثبيت أو اثبات ريادتها، رغم اقراره بتدني مستواها الفني، غير ان أهميتها ـ في رأيه ـ تكمن في ما حملته من أفكار، إضافة إلى ما لعبه صاحبها من دور «كأحد المثابرين في تبنّي الفكر الغربي عن طريق الترجمة والانشاء» (ص ١١).

تتعرض روايات فرح انطون، الثلاث والصادرة بين عامي ١٩٠٣ و١٩٠٤ وهي، على التوالي: «الدين والعلم والمال»، «سياحة في أرز لبنان» و«اورشليم الجديدة»، إلى مشاكل اجتماعية وتاريخية، كما انها تمسّ النسيج الديني لشعوب المنطقة، حيث اتخذ انطون من الرواية وسيلة لنشر أفكاره وطروحاته، مما جعلها تنتمي إلى ما يُعرف بـ Roman á thése (الرواية الاطروحة) «ففي نظره ان الرواية ليست سوى أداة للتعبير عن آراء الكاتب» (ص ١٤). وقد استعرض بلاص الآراء والمواقف التي جوبهت بها أعماله، ومنها، ان ما تعرّض له انطون من مشاكل، لم تكن لها صلة بالواقع العربي الذي يعيشه، كما ان المآخذ الأهم الذي سُجل عليه، هو ان أعماله، كانت مُسخرة ضد العرب والمسلمين. من هُنا فان مُجمل أعماله ومواقفه، كانت مثار جدل وردات فعل مختلفة، وربما هذا ما حدا بـ «هاملتون جب» إلى القول عنه: «انه كان سابقاً لزمانه».

في الفصل الثاني يتناول الباحث، رواية نجيب محفوظ «أولاد حارتنا»، المحظورة من قبل الأزهر، الذي عاد وجدد حظرها بعد فوز محفوظ بجائزة نوبل. ولا أرى ضرورة للتوقف عند هذه الرواية التي لاقت حظاً كبيراً من الذيوع والتعريف بها من قبل النقاد العرب والأجانب، غير ان الإشارة، هنا، تنبغي إلى أهمية التحليل والكشف اللذين قام بهما بلاص بدوره، لهذا العمل، واللذين يُفضّل ان يرجع إليهما في الكتاب.

وفي الفصل الخاص بالكاتب التونسي، «محمود المسعدي»، يُرجع الباحث، السبب في عدم رواج اسم واعمال هذا الكاتب إلى «الطابع الفلسفي الذي يُميز أدبه واللغة الفريدة التي صُبّ فيها والتي قد تستعصي على القارىء العادي» (١٠٩). و«السد» العمل الأهم للمسعدي، الصادر سنة ١٩٥٥، قمين وحده، بأن يجعل منه مؤسساً ورائداً من رواد أدبنا الحديث، غير ان الاحتفاء به، مشرقياً، لم يكن ليرقى إلى مستوى عطائه. فاذا ما تجاوزنا ما كتبه طه حسين عام ١٩٥٧ في جريدة الجمهورية، وكذلك مقال الكاتب الأردني عيسى الناعوري، لم نجد هناك صدى يُذكر لهذا العمل في الأوساط الثقافية المشرقية.

وللمسعدي، عملان آخران ـ عدا السد ـ هما: «حدّث أبو هريرة قال» و«مولد النسيان»، الاّ ان بلاص يقتصر في دراسته، على مسرحية «السد»، التي يعدها من خيرة أعماله، وقد لخصّ فكرتها، بعدة أسطر، حيث يقول: «تحتوي المسرحية على ثمانية مناظر، يعرض فيها الكاتب قصة رجل حاول بناء سد لحصر المياه المتدفقة من عين في قعر وادٍ لاحياء الأرض الجدباء، الا انه يفشل مرتين: ففي المرة الأولى يثور ضده عماله ويهدمون السد بعد أن بنوه، وفي المرة الثانية تتدخل الآلهة وتبعث الزوابع والزلازل لتفجر السد، وتنتهي المسرحية باختفاء البطل، بصُحبة طيف على شكل امرأة جميلة، هبط عليه من السماء» (ص ١١٠).

وتختلف الآراء في تفسير المسرحية وفي تحليل شخصية بطلها الذي يذكر بشخصية «سيزيف»، وكما يرى الشاذلي القليبي الذي قدم للمسرحية في طبعتها الأولى ان تمرد بطل المسرحية شبيه بتمرد «بروميثيوس». ويأخذ بلاص على المسعدي «سرديته التي لا تُلائم التجريد في الحركة المسرحية وكذلك اعتماده الرصف الكلامي والبلاغة اللفظية» (ص ١١٧).

«هزيمة العقل» هو عنوان الفصل، الأكثر إثارة في الكتاب، حيث تم تسليط الضوء فيه على شخصية «يكتنفها الغموض وأثارت ضجة في مطلع حياتها الجامعية»، ولم تكن سوى شخصية د. منصور فهمي. ومنصور فهمي (١٨٨٦ ـ ١٩٥٩) هذا الاسم غير الراسخ لدى القارىء العربي يوحي وبحُكم حياته المضطربة ومواقفه الغامضة، كأنه خارج من بطون الروايات وبالفعل، فقد استثمره نجيب محفوظ في روايته المعروفة «المرايا»، اذ ظهَرَ عبر شخصية د. ابراهيم عقل، وهذا ما كشفه «دونالد ريد» في مقالة له «يتحدث فيها عن منصور فهمي وعما صادفه بعد تقديم رسالته للسوربون وذلك في نطاق تحليله لاحدى شخصيات كتاب المرايا» (ص ١٥٠). ومنصور فهمي الموفد في أول بعثة طلابية من قبل الجامعة المصرية إلى السوربون عام ١٩٠٨ لدراسة الفلسفة، أثار موضوع رسالته للدكتوراه: «حالة المرأة في الإسلام»، ردة فعل عنيفة، حيث أبعد عن التدريس، بعد عودته، كما ان رسالته مُنعت من التداول في مصر.

والملفت في الأمر هو أن فهمي، نفسه، قد تنكر في ما بعد لطروحاته، بل وتبرأ منها، ولم يأت على ذكر رسالته بعد ذلك.. ومن ثم أعيد للجامعة التي انهمك فيها، ولم يصدر في حياته سوى كتاب واحد هو «خطرات نفس» عام ١٩٣٠. وبطبيعة الحال، فقد تضاربت آراء مُعاصريه فيه فثمة من اعتبر انّ ما مرّ به فهمي لم يكن إلاّ «نوبة» شك سرعان ما عدَل عنه، ومنهم من عدّه انتهازياً كنجيب محفوظ.

ويختتم بلاص دراسته عن فهمي بهذا الاستنتاج: «لقد لعب دوره في مسرح الحياة ومضى ناسياً أو متناسياً العمل الوحيد ذا القيمة الذي أنجزهُ، فهل سينسى التاريخ العمل، أم سينسى سيرة الرجل» (ص١٨١).

مزايا كثيرة انطوى عليها كتاب «شمعون بلاص»، أبرزها تمتعه بمقدرةٍ استقرائية ـ تحليلية نافذة، عبر لُغة لا تتوخى الغموض أو التعقيد «منهجاً» لها، كما تُحسب له جرأته في تناول أعمال (عدا أولاد حارتنا)، لم تؤرق النقد العربي لدواع وأسباب كثيرة. □

ذكريات معتقة

منازل الخطوة الأولى

سيرة

سيف الرحبي

اصدار خاص - عُمان ١٩٩١

■ ربما نجد في العنوان الفرعي للكتاب ـ الذي ثبته سيف الرحبي، وهو: مقاطع من سيرة طفل عُماني، تبريراً للاجتزاء والتضبيب اللذين عمد إليهما الشاعر، حيال سيرته فهو يبدو كمن يكتب على استحياء، مُتوارياً خلف لُغة شعرية، لا تحمل الكثير من الوقائع، في الوقت الذي تفتقر فيه إلى ما هو استثنائي، فعنصر الدهشة يكاد يغيب عن الكتاب، لكننا لا نعدم شيئاً من المفارقات والالتفاتات الحميمة، هُنا وهناك. فكرة السفر وكيفية تشكلها لدى الشاعر، كانتا بمثابة بؤرة الاشعاع في الكتاب. ولذا فهو يبتدىء القسم الأول منه باستحضار جوّ الرحلة الأولى التي قام بها بصُحبة والده إلى «أرض الاجداد»، تلك الرحلة التي استغرقت ليلتين وأمكنة عدّة.. أمكنة بدت وكأنها خارجة من رحم الأساطير، حيث نقع على مثل هذين الاسمين: جبل «لسان الطير» أو «مهبط العقبان» وغيرهما.

يستعرض سيف الرحبي وعبر قسمي الكتاب، ملامح رئيسية من سيرة صباه ومراهقته فمن التتلمذ على الشيخ في الكتاتيب وتفوقه على أقرانه، إلى مشاكساته الجمة التي أدّت به واحدة منها إلى السجن وهو في يفاعته، ومن ثم التحول إلى بدايات الوعي والشعر و.. التمرد.

ما يُلفت في الفترة التي شملها القسمان، وهي ترجع إلى ما قبل السبعينات، الانطباع الذي تعطيه، وكأنها ضاربة في القدم، كذلك المكان، بدا أسطورياً هو الآخر. فثمة الكثير مما ورد يحرّض على هذا التصوّر.. فطبيعة الحياة وطريقة تعامل الناس مع محيطهم أو مع ما يفد إليهم من منجزات العصر وأخباره، كلّ ذلك جعل من المحيط الذي عاشه الشاعر، منقطعاً عن العالم ومُلتفاً على نفسه.

«الخطوة الأولى ـ في نظري هي الأكثر خطورة في تاريخ الإنسان»، يقول سيف الرحبي في الفصل المعنون بـ «بداية القصة»، وهكذا كان، فقد قادته خطوته تلك وهواجسه إلى الرحيل نحو وفي أماكن شتّى.. ربما بحثاً عن زمن أو مكانٍ ما هذا الذي عبثاً نُحاول الامساك به، لذلك تُستعاد الخطوة الأولى ومنازلها، بكثير من الشغف.. ويتمّ الاستنجاد بحجر الطفولة لأجل ترميم حاضر مُتصدع وخاسر، أبداً. □

ماوراء الأبواب

البيت

شعر

ميسون صقر القاسمي

اصدار خاص - الامارات العربية ١٩٩٢

■ لا تبدو الكتابة عند ميسون صقر، مختَلسة من وقت «المطبخ»، أي انها لا تُمارسها كـ همٍّ ـ عرضي غير مسؤول، يتوخى أشياء أخرى لا علاقة لها بشظف الكتابة، كطلب جاه أو امتياز.

فكتاب «البيت» (وقبله، كنتُ قد اطلعت، على مجموعتين أخريين لها) يشير إلى نزوع متأصل نحو الكلمة، بوصفها حلاً وعُقدة. وأقصد بهذه الأخيرة، تحوّل الايمان الحقيقي بالكتابة، ومُمارستها، طبعاً، إلى تورط حقيقي، تورط يجعل النفس، في الغالب، فاقدة لسلامها.

وبهذا المعنى فثمة خراب ما يُسيطر على جو قصائد «البيت»، هذا البيت الذي لم يكن الا رمزاً لمعنى «أشمل، فمرادفاته تتعدد في الكتاب، فهو تارة سجن، وأخرى وطن، وثالثة حصن أو.. مقبرة، مُفصحة بذلك عن سيرة أو تأريخ شخصي لها و«للعائلة».

وبالقدر الذي تستحضر فيه ميسون من الوقائع أو الذكريات ما من شأنه ان يشيع جواً انكسارياً، فجائعياً، فانها في الوقت نفسه تُشمرّ عن كلماتها، احتفاءً بالجسد، احتفاءً ايروسياً، فهي ترووده بكثير من الشغف والشفافية التي نتبين خلالها، حركة أعضائها، وهي تزيح الستائر الكُثر، المرخاة على نوافذ «البيت»، هذه الستائر التي تكررت، شأنها شأن «الأبواب» و«النوافذ» في العديد من القصائد، بشكل مُلفت، وعلى امتداد الكتاب، حيث يمكن الاستعانة بها كمفاتيح للتعرف إلى ما وراء الأبواب الموصدة، أو الشبابيك التي تنمّ عن مكبوت «مُتعدّد»، وفي الوقت نفسه عن رغبة مُلحّة في الافشاء تلازم الشاعرة، علّها تُحقق الشفاء، حتى لو أدّى ذلك إلى تهشيم النوافذ:

«وحدك في البيت
النوافذ مُهشمة
وجسدك حالٌ على سريره
يمضغ فيه علاقة باليد والفم والذاكرة
وحدك تُفشي للجسد سرَّك
وتفترشه شوكاً (ص ٦٠).

والمنحى الاعترافي للكتاب، وتشديده على استثمار الوقائعي، الشخصي المغيَّب أو المعلَن الذي تحقّق عبر الصيغة السردية التي لجأت اليها الشاعرة كتقنية، لا سيما في قصائدها الطويلة، كل ذلك جعلَ من «البيت» قريب الانتماء إلى ما يُعرف بأدب السيرة، أو الاعتراف. □



ناقد ومنقود

مقالات الصادق النيهوم

مايجحظ العينين

علي الخزاعي
العراق

■ إن ما حدث في نزول الوحي على محمد ليس قصة متداولة في كتب التفسير على سبيل الريب كما نظنه، ولكنها حقيقة واقعة وتاريخ صحيح يدحضان ريب المُرتاب، فأمية رسول الله كانت سداً لتغور الشك على أنّ القرآن من عنده، أي لم تكن نقصاً في شخصيته كنبيٍّ رسول، بل كانت دليلاً على أهليته للرسالة الإلهيّة المقدسة، ومحتوىً لمعجزته الكبرى المتمثلة بالفرقان العظيم.

إن الدين شريعة كاملة وسلوك قويم وهو عند الله الإسلام ويتمثل في خمسة أصول وهي العدل والتوحيد والنبوة والإمامة والمعاد، ولا يمكن لنا أنْ نفصل بينه وبين أيّ جانب من جوانب الحياة كالسياسة والاجتماع والفلسفة والاقتصاد وإقامة الشعائر وغير ذلك، فإنّ الله سبحانه لا ينزل شريعة ناقصة تحوج عباده إلى غيره، فالدين هو الفقه والعدالة الاجتماعية المتجسدة فيه فهو يؤيد بعضه بعضاً لا ينقض بعضه بعضاً كما تراه، حيث قال الله سبحانه في أول سورة البقرة: «ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدىً للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون. والذين يؤمنون بما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون».

إنّ ما جاء في المقالة من - تحديد مبادىء أربعة يُستدل على انها حجة ساقها القرآن في نقاش مفصل - يستوجب إعادة النظر فيه، وما جاء في القرآن الكريم على أنه إثبات لها، فهو ليس كذلك، لأنّ الآيات في وادٍ والمبادىء المزعومة في وادٍ آخر ولا يمكن استمالتها عن معناها الذي جاءت به، إذْ إن لها معنى وتأويلاً لا يعلمه الاّ الله والراسخون في العلم، وليس هذا موضعها كما هو واضح من مرمى المقالة. وقد عبّر القرآن الكريم عن مثل هذه الحال في سورة آل عمران بقوله: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هُنَّ أُمُّ الكتاب وأخر متشابهات فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربنا وما يذكر إلاّ أُولو الألباب» أعاذنا الله من الزيغ والفتنة.

قد يتضح واقعاً أنّ الدين فقه خالص وطقوس ذات معانٍ فلسفية عميقة تتصل جذورها بالحياة العلمية وسلوك الإنسان، لا عبادة روحانية ساذجة تفتقر إلى الإقتران بالعمل كما يظنه الماديون مثلاً، وعلى سبيل المثال لو أخذنا الصلاة مثلاً وهي عبادة ذات ضرورة خطرة ومعانٍ مترامية الأطراف في حياة الإنسان وسلوكه، فهي أولاً صلة بالله سبحانه وكلام مباشر معه (هذا من ناحية روحانية) وهي أيضاً نظافة جسد وطهارة ثياب ومكان من القذارة والسرقة والإغتصاب. وحركاتها تدل على معانٍ مبدئية يعنيها المصلي ويخاطب بها الله سبحانه يتعلمها المكلف من الفقيه، أي التلميذ من المعلم وهي أيضاً استجابة لطلب الله سبحانه فهي إذن فقه واستجابة لتلك الغريزة في طبيعة الإنسان نفسه يُقر بها لخالقه، هذا فضلاً عن أنها اجتماع ووقفة بين المصلين تهدف إلى تطبيع روح الأخوة بين الناس، وإلى توثيق أواصر المحبة والألفة في المجتمع كما أن لها معاني أخرى كثيرة جداً لا تسعها سطور هذه المقالة.

هذا عن الصلاة، وللصوم والزكاة والحج والخُمس والعُمرة وباقي فروع الدين الحنيف، وجوه لا تدفع أمام الخائض في بحور معانيها، فكيف يمكن للتلميذ معرفتها دون الرجوع إلى الفقيه المعلم أو المؤسسة الفقهية؟ فالدين فقه لا يمكن أخذه بالإلهام كما يفعلُ البعض، ولكن يؤخذ بالإعلام من معلم فقيه يعمل به ذلك التلميذ ويجعله كالقلادة في عنق العالم لا أن يتبعه كالاعمى المسير إلى حيث لا يدري، فهو بحاجة إلى الفقيه كعالمٍ وعارف، فعالم يقتدى به، وعارف يُهتدى به ومشير وموجه له إلى سُنّة الأنبياء والمرسلين عليهم السلام ولا سيما سُنّة سيد الخلق أجمعين محمد، فالفقهاء إذاً ليسوا ضد الأنبياء ولكنهم ورثتهم وتراجمتهم.

إنّ طرح فكرة أنّ الإسلام لا يستقيمُ إلاّ بأداء شعائر خمس ولا بد أنه قد استمد هذا الحكم من قرآن لا يعرفه أحد - كما جاء في

مقالتكم ـ فهذا قول شبيه بمن يصطاد في ماء عكر، لأنَّ الله سبحانه وتعالى قد فرض الأحكام والفقه في قرآنه المجيد فقال عزَّ من قائل: «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة». وقال كذلك: «يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم». وقال: «وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل». وقال: «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً». وقال بأفعال الأمر أحكاماً كثيرة يمكن الرجوع إليها، «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض». كما أنه هدَّد وتوعَّد المخالف لأحكامه وأوامره ونواهيه، فهو سبحانه تعبدنا من حيث يريد هو لا من حيث نريد نحن ونرغب، فإن عبدناهُ من حيث يريد هو وفانا أجورنا وإن عبدناه من حيث نريد نحن (كما يفعل البعض) فإنه يرفض تلك العبادة ويردها على صاحبها ولا يقبلها وتكون بالتالي عملاً شخصياً بحتاً لا علاقة له به وسيكون مأوى فاعله جهنم وبئس المصير.

أمّا ما جاء في أواخر سطور مقالتكم عن موقع الجامع في الإسلام وعن معنى المواطنة وضمان حق المشاركة في اتخاذ القرار السياسي من قبل الناس بمختلف عقائدهم، فهذا أمر مخاضهُ ذو غور سحيق المهوى ملخصه بأنَّ ليس لكل من هَبَّ ودبَّ حقُّ المشاركة السياسية في مجتمعنا الحالي وفي هذه المرحلة الراهنة بالذات، ولكن ينبغي أولاً الرجوع إلى حكم الله سبحانه واتباع ما يقول هو أولاً، لا استشارة الناس في أخذ القرار السياسي فمن الناس، عزيزي الكاتب، من هو كالأنعام، بل هو أضل سبيلاً. فكيف يمكن الرجوع إلى رأي من هُم من هذه الشريحة؟ هذا إن طبقت الديموقراطية السلبية كما تدعو إليه يا صاح! هيهات كيف هذا وعندنا حكم الله في كتابه الخالد، علماً بأنَّ حكم الله الذي هو الفقه طبعاً لا يتمثَّل في دين الحكومة الإقطاعية ـ كما جاء في مقالتكم ـ فالإسلام ليس نظاماً رأسمالياً بحتاً ولا شيوعياً أو اشتراكياً بحتاً ولكن بين ذلك سبيلاً.

إنَّ ما يجحظ العينين حقاً في مقالتكم يا صاحبي هو توزيعكم لكلمة مؤمن وطرحكم مسألة أمير المسلمين وأمير المؤمنين وتعليقكم عليها وربطها بصلاة الجمعة والجامع في سُطير أو سُطيرين. وأنا أرغب أن أخبركم بان لذلك غوراً أغورا تَشُدُّ إليه الرحال وتنقضي فيه مدد الآجال، وتمتلئ منه ركاب العيس الرواقص، والخوص القلائص، لا أنْ تتشلها بمرور الكرام كي تُلبس الحق بالباطل، فما بين الحق والباطل باطل، وصدق العظيم إذ قال: «بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون».

وسلام على من اتبع الهدى.□

مجرد خدعة سياسية

الصادق النيهوم

■ السيد علي الخزاعي

ـ ١ ـ

تقول: «وما تدل كلمة حنيف الا على كون موصوفها مسلماً..». فدعني أطلب اليك أولاً أن تعود إلى المواقع التي وردت فيها هذه الكلمة، لكي ترى بنفسك ان القرآن لا يوردها الا مقرونة بقوله «وما كان من المشركين»، في محاولة واضحة لدفع تهمة [الشرك] المرتبطة بهذا المصطلح لغوياً:

ففي سورة البقرة: «قل بل ملة ابراهيم حنيفا، وما كان من المشركين»/ ١٣٥.

وفي سورة آل عمران: «فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا، وما كان من المشركين»/ ٩٥.

وفي سورة الانعام: «ملة ابراهيم حنيفا، وما كان من المشركين»/ ١٦١.

وفي سورة النحل: «ان ابراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفا، ولم يك من المشركين»/ ١٢٠.

وفي سورة النحل أيضاً: «ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا، وما كان من المشركين»/ ١٢٣.

فلو كانت كلمة [حنيف، لا تدل الا على كون موصوفها مسلماً] ـ كما تقول ـ لما تعمد القرآن أن يدفع عنها مفهوم [الشرك]، بمثل هذا التكرار المطرد.

والواقع أن جميع كتب التراث، تحدد معنى [الحنيف]، بانه الذي لا ينتمي إلى مذهب ديني معين ـ أي الخارج على المؤسسة الدينية ـ وتعدد من الحنفاء زيد بن عامر بن نفيل، وورقة بن نوفل، وعبيد الله ابن جحش، وعثمان بن الحويرث وأمية بن أبي الصلت، وقس بن ساعدة. وليس بين هؤلاء، من دخل في الإسلام، سوى عبيد الله بن جحش، وعثمان بن الحويرث، اللذين عادا فخرجا منه في وقت لاحق على أي حال. وفي الكامل للمبرد، قصة مؤداها ان بسطام بن قيس الشيباني ـ وهو عربي مسيحي من بكر ـ أصيب برمح قاتل في آخر غاراته، فقال لاخيه لكي يمنعه من مواصلة الحرب، ويحثه على الهرب بالغنائم: «ان كررت، فأنا حنيف»، أي خارج عن ديني. وليس بوسعك أن تزعم أن هذا الرجل يقصد أن يقول: [ان كررت، فأنا مسلم].

ـ ٢ ـ

تقول: «الدين فقه لا يمكن أخذه بالاعلام كما يفعل البعض، ولكن يؤخذ بالإعلام من معلم فقيه..». وهو رأي قد يخالف نص القرآن الذي يعتبر الدين [فطرة]، ويعلن صراحة أن النبي ابراهيم الذي بدأ مسيرة الأديان من أساسها، اهتدى إلى الله من دون معونة الفقهاء بالذات. يقول النص:

«واذ قال ابراهيم لابيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة، اني أراك وقومك في ضلال مبين». وهي افتتاحية تعلن ان الطريق إلى الله بدأ برفض ما يقوله «الفقهاء». وبعد ذلك انطلق النبي وحده في رحلة البحث المشوقة:

«فلما جن عليه الليل رأى كوكباً، قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الأفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا، وما أنا من المشركين»/ الانعام ٧٦ ـ ٧٩.

وارجو أن تلاحظ أن قوله (وما أنا من المشركين)، يعني بالتالي، ان المشرك حقاً هو غير الحنيف الذي ربط نفسه بمؤسسة عقائدية. وتعمد أن يخلط الدين بالفقه، ويفرق عباد الله بين المذاهب والنِحَل. وهي حقيقة ربما لا يلاحظها مسلم مثلك، حتى يتذكر ما



ناقد ومنقود

يفعله فقهاء الأديان الأخرى.

- ٢ -

تقول: «ليس لكل من هب ودب حق المشاركة السياسية في مجتمعنا الحالي.. فمن الناس من هم كالانعام، بل هم أضل سبيلاً..». وهي فكرة قد ترضي رعاة الانعام والبقر، لكنها لا ترضي الله الذي يعتبر الناس مسؤولين عن مصيرهم شرعاً وعملياً. ويقول لهم صراحة:

«وما أصابكم من مصيبة، فبما كسبت ايديكم».

ان (الحكم بما أنزل الله)، ليس هو تطبيق الحدود، تحت إشراف حفنة من الفقهاء، بل هو إقامة العدل تحت إشراف جميع الناس. ومن دون هذا الشرط، يصبح تطبيق الحدود (تحت شعار الحكم بما أنزل الله) مجرد خدعة سياسية في مجتمع مقهور، يقطع يد سارق، ويقبّل يد سارق آخر، على غرار ما يحدث حولك كل يوم. □

مجادل بغير علم

الصادق ابراهيم البصير

المغرب

■ طالعتنا مجلتنا المفضلة «الناقد» ذات الجانب الإبداعي الثقافي المعرفي في العدد ٥٧ آذار/ مارس ١٩٩٣ بموضوع للأستاذ الصادق النيهوم بعنوان «إقامة العدل أم إقامة الشعائر». واسمحوا لي أن أبدي بعض الملاحظات حول ما ورد في الموضوع المذكور.

أورد الأستاذ النيهوم ان الأمر بالقراءة في بداية سورة «العلق» في قوله تعالى: «اقرأ باسم ربك الذي خلق» لا يقصد به قراءة نص، لأن الرسول لم يكن أمياً لكنه كان يقرأ ويكتب ويعلم ويحاضر والمقصود من القراءة - كما أشار الأستاذ النيهوم - تبليغ الدعوة.

إن الذي أحب ان أؤكده أن المقصود بطلب القراءة من المولى عز وجل هو مجرد القراءة وليس التبليغ لأن الفعل قد جاء مكسور الهمزة من قرأ - يقرأ - إقرأ كما في قولك في الأفعال التي هي من ضرب: اقرأ - املأ - اهنأ - اهدأ، أما إذا كان دالا على التبليغ فيوجب أن يأتي من: أقرأ - يُقرىء - اقرىء وذلك بإيراد همزة التعدية، أو التجاوز لكون السلام منقولاً، ونقول أقرأ فلان السلام، وأقرأه إياه، أي بلّغه، ويقال: اقرىء فلاناً السلام أي بلغه. ونجد الزمخشري في أساس البلاغة يقول: ولا يقال اقرأ سلامي على فلان بل اقرئه. ونستدل من ذلك أن قوله تعالى: «اقرأ باسم ربك» يراد منه الأمر بالقراءة ولا يراد منه التبليغ لأنه لو كان ذلك لوجب أن يقول اقرىء ويكون المحذوف هو مفعول الفعل طلب للاختصار، وعندما ماورد في كتب السيرة والتاريخ قول الرسول صلى الله عليه وسلم: ما أنا بقارىء أي لا أعرف القراءة فاننا نجد هذه الصيغة في اللغة الآرامية تستخدم دلالة على الشخص الذي قبل في إحدى الدرجات الشماسية الصغرى ليقرأ الكتاب المقدس على المؤمنين «[illegible]».

وقد ورد من لسان العرب أقرأ غيره يقرئه اقراء. ومنه قوله تعالى: «سنقرئك فلا تنسى» وإذا كان الإقراء يدل على تعليم القراءة والرسول صلى الله عليه وسلم عالماً وقارئاً ومعلماً ومحاضراً، كما أشار الأستاذ النيهوم، فما الفائدة من ذلك؟ وإذا كان الرسول يقرأ، ويكتب لما كان هنالك معجزة. ولربما وقع لبس في أن الرسول قد خط القرآن بيمينه وهو الذي خاطبه المولى عز وجل بقوله: «وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك». فأنت يا استاذنا النيهوم ملمٌ بالعربية ولكنك لم تعرف هذه الآية ولم تعرف بأن مجرور «من» إذا كان نكرة يدل على الزمن المطلق عندما يكون منفياً كما في قوله تعالى: «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون»، وقوله: «وما آمنت قبلهم من قرية أهلكناها أفهم يؤمنون»، وقوله: «وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين». وقوله: «وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي اليه أنه لا إله الا أنا فاعبدون».

وأحب أن أشير إلى أن القرآن قد نزل بلغة العرب وبأسلوبهم وإذا كان هنالك اتفاق دلالي أو تركيبي أو حتى صوتي بين العربية وغيرها من اخواتها الساميات فهذا لا يرجع إلى أن القرآن قد جاء بتلك اللغات واذا وردت الفاظ سامية فهذا دليل على ان القرآن الكريم قد جاء بهذه الالفاظ دلالة على أن العرب استخدموها وصارت من المتعارف عليه في سنن العربية وقوانينها. ويورد السيوطي ألفاظاً كثيرة نزلت في القرآن بلغات الروم، والحبشة والهند، والسريان وغيرها. وهذا ليس بدليل على أن القرآن قد نزل بالكلدانية، أو الآرامية، أو غيرهما لقوله تعالى: «وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً لينذر الذين ظلموا»، وقوله: «وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم»، وقوله: «فانما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوماً لدّاً»، وقوله: «فانما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون».

وأخالف الأستاذ النيهوم في أن قوله تعالى: «هو الذي بعث في الأميين رسولا» أن الأميين يراد بهم المنسوبون إلى الأمة. وإن رجعنا إلى معاجم اللغة فاننا نجد أن الأمي هو المخلوق على الفطرة أو الطريقة الأولية ولم يتعلم القراءة ولا الكتابة كما في قوله تعالى: «ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب الا أماني». ومنه قوله عليه الصلاة والسلام في صحيح البخاري في كتاب الصوم: «إنا أمة أمية لا تكتب».

وأخالف الأستاذ النيهوم فيما ذهب اليه من ان المقصود من العبادة ليس القيام بأركان الإسلام التي اعتبرها نوعاً من الابتداع الذي ابتدعته المؤسسة الفقهية، وماذا يقصد بهذه المؤسسة التي جعلتنا نقوم بأعمال ليست من الدين؟!! بل الدين كما قال الأستاذ النيهوم إقامة العدل وليس إقامة الشعائر، إقامة السلام والمحبة وليس الصلاة والزكاة والشهادتين والصوم والحج، وأي عبادة هي التي يدعو اليها استاذنا النيهوم التي نفصل فيها العمل عن الاخلاق أي الجانب النظري عن التطبيقي؟

فلو كانت العبادة لا تعني الطاعة باقامة الصلاة، وايتاء الزكاة والشهادتين وصوم رمضان وحج البيت، فمتى ينتشر العدل والسلام اللذان تريدهما؟ إذا لم نسعَ للعدل التوافقي بين ما يريده المولى منا من إقامة شعائر، وبين ما نريده نحن من

عدل وسلام فلا داعي للعبادة حسب رأي الاستاذ الذي يرى أن اتباع ملة ابراهيم لا تعنى القيام بالاركان الخمسة. وما قولك في قوله تعالى في سورة الحج، وأحب أن أكرر سورة الحج، ما قولك في هذا النداء الالهي الذي نجد فيه أن اتباع ملة ابراهيم تقتضي إقامة الشعائر: «هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتو الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير».

ونجد أن دلالة (ع، ب، د) على الانقياد خاصية تتصف بها اللغات السامية ونذكر على سبيل المثال أن العبودية في الآرامية تدل على الطاعة والانقياد ومنه استخدام الكلمة استخداماً مجازياً للمملوك، أو الخادم «ܥܒܕܐ» وعبودية «ܥܒܕܘܬܐ».

إن الإنسان لا يستطيع أن يحقق العدل والسلام والمحبة ما دام بعيداً عن المولى وما دام يفسر المفاهيم حسب أهوائه. وصدق الله مولانا العظيم في قوله: «ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد». □

زنزانة القرن السابع

الصادق النيهوم

■ السيد الصادق ابراهيم البصير

ـ ١ ـ

تقول: «ان قوله تعالى «اقرأ باسم ربك» يراد منه الامر بالقراءة، ولا يراد منه التبليغ، لانه لو كان ذلك، لوجب أن يقول أقرِئ من أقرأ فلان السلام أي بلّغه..». فدعني أحلْك إلى القاموس المحيط الذي يقول: [قرأ عليه السلام] أي أبلغه. ولا يقال أقرأه السلام الا اذا كان السلام مكتوباً.

ـ ٢ ـ

تقول: «ان صيغة [قرأ] في اللغة الآرامية تستخدم للدلالة على الشخص الذي قبل في إحدى الدرجات الشماسية الصغرى ليقرأ الكتاب المقدس على المؤمنين «ܩܪܝܐ»!». والصحيح [ق ر و ي ا] التي لا تعني الشماس القارىء فحسب، بل تعني أيضاً الديك. لان الجذر الآرامي [ܩܪܐ] يعني أساساً: رفع صوته عالياً. وهو مفهوم نجمت عنه مشتقات كثيرة منها: أعلن وهتف ودعا ونادى وصاح وصرخ. وعندما بدأت تلاوة الكتب المقدسة في المعابد، اكتسبت الكلمة معنى القراءة تلقائياً.

فالمصطلح ـ كما ترى ـ يتعدى معنى التلاوة إلى معنى الاشهار والاعلان والبلاغ. وقد ورد بصيغة [اقرأ] مرتين في القرآن: الأولى في سورة العلق. والثانية في الآية ١٤ من سورة الإسراء التي تقول: «اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً». وفي هذا الموضع أيضاً، يبدو من الواضح ان الآية لا تطلب من الإنسان أن يقف حاملاً كتاباً للقراءة أمام الله، بل تدعوه إلى أن [يعلن ويبلغ ويشهر سجل أعماله]. والواقع أن كلمة [قرآن]، يفسرها القرآن نفسه بمعنى [بلاغ وبيان للناس واشهار للدعوة].

ـ ٣ ـ

تقول: «ان القرآن قد نزل بلغة العرب وبأسلوبهم. واذا كان هنالك اتفاق دلالي أو تركيبي ـ أو حتى صوتي ـ بين العربية وغيرها من أخواتها الساميات، فهذا لا يرجع إلى أن القرآن قد جاء بتلك اللغات..».

والواقع أن أحداً لا يخالفك هذا الرأي. فالقرآن كتاب عربي حقاً. لكن لغتنا العربية نفسها هي التي لا يمكن فهمها أحياناً من دون العودة إلى أصولها السامية: فكلمة [فرقان] مثلاً، ليس لها جذر في القاموس العربي، ولا يمكن فهمها من دون الرجوع إلى أصلها الآرامي الذي يعني [الخلاص]. وكذلك كلمة [آمين] التي تعني [إلى الأبد]. وكلمة [رب العالمين] التي تعني [الرب الأبدي]. بالإضافة إلى أسماء أغلب الأنبياء مصدرها السريانية النسطورية، مثل [عيسى المسيح] المستمدة من [ايشوع مشيحا].

ـ ٤ ـ

تقول: «ان دلالة (عبد) على الانقياد، خاصية تتصف بها الساميات. ونذكر على سبيل المثال أن الآرامية تدل فيها العبودية على الطاعة والانقياد. ومنه استخدام الكلمة استخداماً مجازياً للمملوك والخادم..».

الأصل في كلمة [ܥܒܕ] [ع ب د] الآرامية، ليس هو المملوك أو الخادم بل هو [العامل والخالق والصانع]. فالجذر يعني: عمل وصنع وخلق وبرأ. ومنه قولهم: [عبدا دبيشا] أي عمل شراً. وقولهم: [عبيدا بيتا لفلان] أي عمّر بيتا لفلان. واذا كان هذا المفهوم، قد انسحب على المملوك، فذلك أمر مرده إلى أنه مكلف أساساً باداء العمل. والواقع أن [عبد] تعني أيضاً الجندي العامل في الجيش بالأجرة.

وموجز ما جاء في حديثي، ان كلمة [عبادة] لا تعني أداء الشعائر الدينية، بل تعني العمل، وأن مصطلح [عبيد الله] يشير إلى [مخلوقات الله] وليس مماليكه، وأن [الدين] هو [العمل لله]، الذي لا بد أن يتمثل في اقامة العدل أولاً وقبل كل شيء.

لم يكن الحديث دعوة إلى إلغاء الشعائر ـ كما اعتقدت أنت ـ وليس من مهمتي، أو من حقي، أن أذهب في هذا الاتجاه خطوة واحدة. فكل مخلوق حرّ في أن يفعل بنفسه ما يشاء. لكن علينا أن نتفق على أن الشعائر وحدها لا تحلّ مشكلتنا، وأن الدين ليس قضية فردية، يترافع فيها كل مواطن على حدة، بل جهاد جماعي موجه لضمان العدل، وهو لا يتحقق أصلاً من دون جهد الجماعة كلها التي لا تتكون من رجال طوال القامة يعتبرون أنفسهم أبناء الله لمجرد أنهم مسلمون ملتحون، بل تتكون من نساء وأطفال ومراهقين وعجائز. وطوائف دينية ونحل ومذاهب ومواطنين يشغلهم البحث عن الله. ومواطنين لا يشغلهم. وعدو يحتل الشوارع والطرقات. ودنيا لا تنتظر، ولا ترحم أحداً. ومجتمع مقهور ويائس وبائس يريد أن يخرج من زنزانة القرن السابع التي حبسه فيها الفقه والاقطاع باسم الحفاظ على الدين بالذات. □



ناقد ومنقود

مهاترات مملّة

ردعلى مقالة عبد الله العتيبي «الدشداشة» ومقالة محمد العجيلي «ديكتاتورية عمر» ومقالة خيرية السقا «الغاء السياسة ام الغاء الاسلام» في العدد ٥٦ شباط / فبراير ١٩٩٣

طارق شربا
سورية

■ البداية مع الأخ عبد الله العتيبي ومقالته التي هي بعنوان «الدشداشة» والتي يرد فيها على مقالة الأستاذ يحيى جابر «حضرة الباشا دشداشة» في العدد ٥٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢ من «الناقد»:

يا أخ عبد الله من قال لك أن الدشداشة تستر عورة الإنسان؟ لأنه حسبما أعتقد أن عورة الإنسان إن وجدت فهي في وجدانه، لا أريد مهاجمتك شخصياً لأنك تبدو مسكيناً غارقاً في وهم أيقظتك منه الكارثة فعدت لتنام بطريقة أخرى، هناك يا أخ عبد الله عدة نقاط يجب الوقوف عليها:

أولاً - رميت بمسؤولية مأساة الخليج الأخيرة على كاهل المثقفين، واتهمتهم بأنهم مجرد ناطقين رسميين، ونسيت مشعوذي التبرير الكوميدي، ولا ينطبق هذا التعبير على العرب وحسب، بل نتذكر جميعاً أن جورج بوش نفسه استعان بالمشعوذين لكي يستدعوا المسيح على صليبه ليبارك الحرب المقدسة.

ثانياً - اتهمت الأستاذ يحيى بمحاولة تغييب وإهانة الخليجيين في مقالته السابقة، ولأذكرك في تلك المقالة بدفاعه عن القاصة الكويتية عالية شعيب بين جمع مستاء من المثقفين المصريين هل قرأت المقالة جيداً؟ هل تريد من الأستاذ يحيى جابر أن يكون شاعراً أو ناثر مديح، عندها يمكن أن يتلوث بالنفط الذي لا تملكونه، طبعاً حسب تعبيرك.

ثالثاً - أنت تريد من الأستاذ يحيى عدم تغييبكم عن الساحة. هل تريده أيضاً أن يغيب الحقيقة؟ فمن تستره دشداشته عندكم لا تستره في كل مكان ولا يمكن لأي شيء أن يستر عورته حتى الواقي الذكري كذلك الرقابة الخليجية على كل ما هو فن وتقزيم حرية الفنان وانتهاكها نتج عنه ما يمكن أن نسميه في علم النفس «الوسواس الدشداشي القهري» والأمثلة كثيرة.

وإذا كنت طامحاً للأخوة فعليك الوصول إليها بطريقة حضارية وعليك أن تشكر الاستاذ يحيى وغيره ممن لا ينافقون عرب الخليج، عليك بشكرهم من كل قلبك مهما كانت صراحتهم جارحة.

***

ومما يلفت النظر في رد محمد العجيلي بعنوان «ديكتاتورية عمر ؟!» على بسام بليبل أنه من الكافي قراءة الأسطر الأخيرة للرد.

اتهامك أيها الناقد لبسام بليبل بالحقد أو الصفاقة (لا بد سيختار بينهما بالقرعة!) لا يجعلك تسلم من إحدى التهمتين، السبب بسيط:

بما أنك تعتقد يقيناً دون شك بأن عمر بن الخطاب قد اتصف بالعدل والتواضع فلا ضرر عليه أن يُذكر اسمه مجرداً، أو بمعنى آخر وفي هذه الحالة يكون في غنى عن تمسيح الجوخ. وفي حال إيمانك باليوم الآخر فلست تضمن فردوس ربك الخالد بترديد عبارات يستطيع أي ببغاء ترديدها، وبما أن إلهك قد وهبك عقلاً وقلباً فعليك بنفض الغبار عنهما والابتعاد عن التعصب الذي لا يثير سوى القرف. ختاماً أقول لك وربما لغيرك: مِلّ من هذه المهاترات.

***

يبدو للقارىء لأول وهلة من العنوان «إلغاء السياسة أم إلغاء الإسلام؟!» - إذا صح تعبير كاتبته خيرية السقا - أن الإسلام السياسي البحت لا أخلاقي، هذه نقطة. والنقطة الأخرى هي أنها جعلت التاريخ العربي خالياً من الهفوات حتى يُخيل للقارىء أن ظل الله لم يغب أبداً عن دمشق ثم بغداد، أو أن جبريل كان دائم التردد على صلاح الدين الأيوبي. لقد حاولت أيتها الأخت خيرية أن تثبتي رأيك في أن الإسلام سياسي ولكنك لم تفشلي وحسب، ولكن دعمت آراء الأستاذ خالد زيادة والعشماوي (قد يشكرانك على هذا المعروف).

«والسؤال: هل الإسلام لا يشترط في الحاكم أن يكون مختاراً ومنتخباً من الشعب؟ والجواب: الحاكم يولى بالبيعة، والفئة التي كانت تعطي البيعة تعادل نواب الشعب في عصرنا الحالي».

إن الإنسان أو مجموعة الأفراد التي تكون مجتمعاً لها الحق في اختيار ممثليها والسلطة التي ستحكمها. وكل ما ذكر الآن هو مبدأ أخلاقي أكثر مما هو سياسي يعبر عن احترام حقوق الإنسان، وهذا ما يجري على باقي تساؤلاتك وإجاباتك بنفسك عليها. أقول لك: ليس لأي دين كان أكثر من أن يكون ضابطاً أخلاقياً لتطور المجتمع، أما إدخاله في السياسة فهو الكارثة بعينها، (كمثال واقعي: يمكن أن يتهم أي شخص معارضيه بالكفر والمروق، لكي يرسلهم إلى جهنم نيابة عن الله).

ثم ماذا عن تواضع النبي محمد؟ هل التواضع حكر على السياسيين فقط؟

وفي النهاية تطالبين بدارسة ومناقشة مظاهر لم تفصحي عنها لسبب ما مجهول؟ أي أنك تشككين بالسلفيين وتحتجين بطريقتهم في آن معاً. □

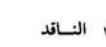
غسان في ظل سجانيه

ردعلى مقالة عاصم الجندي «الحب بين التجارة والنرجسية» في العدد ٥٥ كانون الثاني / يناير ١٩٩٣

بو شخار حمو
المغرب

■ لم يتح لي قراءة الرسائل نفسها. لكن قرأت كتابات حول هذه الرسائل وعلى هذه الأخيرة ستقوم كتابتنا. انها خطاب من الدرجة الثالثة على خطاب من الدرجة الثانية. وذلك من حيث هو محاولة في «نقد النقد»، وخطابي الثالث هذا سيقتصر على كتابتين - قراءتين تناولتا كتاب غادة السمان المعنون بـ «رسائل غسان كنفاني إلى غادة السمان»[1].

إذا كان لهذا الاقتصار من مبرر فهو الإكتفاء بنوعين من الكتابة. تأتي شرعية تناولهما من انهما يوجدان على طرفي نقيض. الأولى تقوم على فرض الحدود على القلوب ونموذجها «الحب بين التجارة والنرجسية»[2]، والثانية كتابة رفض (لا أدري ان كان هذا التصحيف: أي خروج وجه علامة «رفض» من كلمة «فرض» مجرد صدفة، أم هو أمر مستلزم وضروري) عانت من الأوصياء، فارضي الحدود على القلوب. ونموذجها «في (رسائل غسان كنفاني إلى غادة السمان)[3]». وعبد الرحمن نفسه يشير لحالة مماثلة عرفها في حياته يقول: «عانيت شخصياً من هذه الحالة ولا أريد أن أسرد الحكاية بل أن أؤشر فقط»*(ص ٨).



الحكاية المعنية هي حكاية الحب التي جمعت كلاً من غسان وغادة، وإن لم يشأ قانون الاجتماع البشري ان يتم إلا من جانب واحد، فهذا ليس بغريب. وهو أقرب ما يكون إلى الطبيعة نتيجة للقهر الطويل الذي عرفه الإنسان عامة والمرأة منه خاصة (الا فيما ندر). وما عبر عنه عاصم الجندي لا يخرج عن إعادة انتاج لهذا القهر الطويل الذي لا يرى المرأة الا وهي قابلة للعرض، خانعة (أما ان تمارس قناعتها فلا).

يحاول عاصم وهو الذي يقدم نفسه كـ «مؤهل» للخوض في الحديث عن العلاقة العاطفية التي ربطت المعنيين (ص ٥٤) ان يوهمنا انه «مع نشر تلك الرسائل» (ص ٥٤) لكنه لم يكف عن فضح مزاعمه، والنسيج الذي يقيمه دليل على ما يقوله انطلاقاً من العنوان.

ان النرجسية تكف عن ان تكون سلبية حين يتم اعلانها «لم أكن نرجسياً بيد أني أدافع عن صورتي/ في المرايا...»(٤). ولم يتم الأمر على اتهامها بالنرجسية كاستعلاء لكونها «تعرف كيف تستفيد من كل بارحة أو ساعة للاعلان عن نفسها ونتاجها» (ص ٥٤) أو بالتهور وذلك حين تقدم على ان «تضحي وهي في حمى اندفاعتها تلك، بالكثير من سجاياها الجميلة، عن وعي أو دون وعي» (ص ٥٤). بل ذهب به القول تقريباً إلى حد نعتها بالهرم وكأنه شيء مشين. ان الهرم هو البئر الوحيدة التي نشرب منها بالرغم عنا. فما معنى «فإذا عن لصديقتنا السمراء، والتي تقدم بها العمر الآن، ان تفتح مزودها... ستعود إلى الساح بعد ان أقوت أو أوشكت مع بدايات غروب الشباب المولي» (ص ٥٤). اما قوله «تملأ فراغاً ما» (ص ٥٤)، فأمر لا يخصها وحدها. انه سمة للعصر الحديث وأحد أوجه الاستلاب بمعناه العام. على حين ان ما يغمز اليه بقوله «انها كانت قادرة على اقناع عشرة معجبين دفعة واحدة» (ص ٥٤)، فنقول انه القاعدة والتحصن بعد الاستثناء.

لقد كان غسان منهمكاً في الحب، وفي غمرة الانجذاب لم يكن يؤاخذ غادة على «حماقاتها» ولكن يغفرها لها. والقلب المشتعل لا يهدأ ولا يتعقل الا حين تخمد جذوة الحب. ومسار الرسائل يشي بشيء من هذا القبيل «ان من يقرأ الرسائل سينتبه إلى الروح الروائية التي فيها والتي جعلت أحداثها تصل إلى الذروة بالرسالة الأخيرة» (ص ٨). انه عكس من ذهب إلى حد التشكيك في قيمة العواطف/ الكتابة. «لو هو فكر فعلاً في ذلك (النثر) لفقدت رسائله الكثير من أهميتها وحميميتها» (ص ٥٥).

أما الذين يذهبون إلى الغاء حياة القلوب فأرى انهم تعساء لا يستحقون لا لوماً ولا تمجيداً. لأنهم «واقعون تحت تأثير صورة للمثقف والمناضل هي الصورة المتزمتة القاسية. فكأن المناضل لا قلب له ولا يرى الجمال فيهفو... ان المناضل وهو العاشق الكبير للحياة هو أكثر من غيره عرضة للحب. وحب المرأة بالذات» (ص ٨). والمرأة التي كان غسان واقعاً تحت تأثيرها، امرأة محنكة تعرف كيف تقيم «الوصل» كما «الهجر» في الوقت المناسب. وبغض النظر عن الحكم الذي يمكن ان نصدره على ما آلت اليه تجربتها، استطاعت غادة ان تحتفي بغسان كنفاني مرتين: الأولى في حياته حين «كانت غادة أمينة على خفقات قلب غسان كنفاني» (ص ٨). والثانية في مماته حين استبد بها الحنين (ربما) فاحتفلت على طريقتها باصدار الرسائل في كتاب.

أما التنطع للدفاع عن غسان بالأوهام مخافة الفتك والإساءة اليه فهذه هي الإساءة عينها. وهنا لا يسعنا الا أن نضم صوته، لنغمة معروفة، إلى هذا العدد الوفير «من المعلقين والوعاظ من حماة الأوضاع الاجتماعية الموروثة [الذين] لا زالوا ينددون بهذه الاتجاهات العصرية التحررية لأنها تؤدي بالنسبة اليهم إلى ما يسمونه بالانحلال الخلقي وتفشي افساد والركض وراء الشهوات وتفسخ الحياة العائلية وضياع العفة والطهارة والشرف...»(٥). نكتفي هنا بنقل مثال واحد دال بنفسه، علماً بأن الكلمات المطلوب حذفها هي لغسان كنفاني. يقول: «ماذا كان يضيرها لو حذفت كلمة ولعن حذائك» ووضعت مكانها نقطاً وأشارت في هوامشها الكثيرة. إلى انها حذفت كلمتين فقط خشية الإساءة إلى الصديق الراحل!» (ص ٥٥). فأي إساءة هاته؟ وهل كان للمتكلم ان يقول ما قاله لو لم يستشهد غسان، وهو الذي كان يعيش حياته بكل امتلائها؟ لا أعتقد. وبالتالي لكان قطع الطريق على سجانيه المقيمين لاحكامهم على اخلاق يثبت التاريخ يوماً بعد يوم إفلاسها بما تسعى اليه في خطوها الحثيث إلى قولبة شاملة للإنسان.

كثيرة الكتابات التي تناولت الرسائل. لكنها كتابات لم تخرج عن دائرة القطبين: قطب الـ «مع» وقطب الـ «ضد». ومن الذين يوجدون في القطب الثاني من ذهب إلى اتهامها بالعمالة والمتاجرة الرخيصة بالعواطف الخ. من الاتهامات الرخيصة ان قليلاً من التروي يظهر ان فعل غادة يستحق كل تنويه لانها استطاعت ان تكشف عن جانب غالباً ما طاله الطمس وكأن الإنسان عقل دون قلب. وبفعلها تكون قد قربته لنا أكثر لانا نعلم مقدار تعذبه. وكما قال حيدر حيدر: «حين تفهم حالة انسان تحبه أكثر».

وكذلك كان مع غسان كنفاني. □

(١) كتاب صدر عن دار الطليعة بيروت ١٩٩٢.

(٢) عنوان قراءة عاصم الجندي بمجلة «الناقد» العدد ٥٥ كانون الثاني/يناير ١٩٩٣.

(٣) عبد الرحمن مجيد الربيعي، ملحق العلم الثقافي في عدد ٧٩٧ ٣١ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢ (ص ٨).

(*) سنكتفي بالاشارة الى الصفحات مباشرة. فتحيل الصفحة ٥٤ و٥٥ على الهامش (٢) والصفحة (٨) على الهامش (٣).

(٤) محمد درويش قصيدة «أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسي» جريدة القدس العربي س ٤ ١٠٧٩ (ص ٥).

(٥) صادق جلال العظم: في الحب والحب العذري، منشورات عيون المحمدية ط ٣، ١٩٨٧، (ص ١١٦).

سوء حظ

رشا الأمير
دار الجديد - لبنان

■ تحت عنوان «النفط والدم والمراق» كتب الأستاذ طارق زيادة في باب «كتب» من العدد ٦١ تموز/ يوليو١٩٩٣ من مجلة «الناقد» عجالة موضوعها كتاب الشيخ عبد الله العلايلي، «أين الخطأ؟»، بمناسبة صدور طبعته الثانية.

ولقد تساءل الأستاذ زيادة في ختام عجالته عن مدعاة الازعاج الذي تسبب به الكتاب المذكور. فعمدت [بعض الجهات] إلى سحب نسخ طبعته الأولى من السوق وهو [الكتاب] يتبع المنهج الفقهي ولا يحيد عنه حتى في أكثر الآراء التي ابداها جرأة. فعاد - على ما يقول - إلى قراءة الكتاب فوجد «الجواب واضحاً ليس في الابحاث الفقهية التي تثير مسائل مطروحة منذ أمد بعيد [...] ولكن في ثنايا فصل عنوانه «ليس لأهل النفط مقدراته». ومما عزز لدى الأستاذ زيادة ما ذهب إليه من تفسير حول سحب الكتاب، انه «وضع في عز الفورة النفطية، بمداخيلها الهائلة، بعد حرب ١٩٧٣ وما أثاره الأمر من جدال حاد عندما طرح وقتها شعار النفط مقابل الدم المراق».

من سوء حظ الأستاذ زيادة أن رده ما يسميه «سحب» نسخ الطبعة الأولى من الكتاب إلى اشتماله على فصل «ليس لأهل النفط مقدراته»، ليس في محله لسبب بسيط وهو أن الفصل المذكور لم يثبت في طبعة «أين الخطأ؟» الأولى الصادرة عام ١٩٧٧ عن دار العلم للملايين!...

هذا وإذا كان للأستاذ زيادة أن يأخذ علينا إهمال الاشارة إلى أن الفصل، حمّال سر «السحب»، مزيد، (وهو إهمال متعمد لا نملك بيان داعيته) فلنا عليه أن يستأنف قراءة «أين الخطأ؟» لعله يُهدى إلى تفسير أصوب وأدق وأقل إرسالاً. □